

UTOPIA E POSSIBILIDADE
(elementos para uma filosofia jurídica militante)

Marco Aurélio Dutra Aydos

DISSERTAÇÃO APRESENTADA
AO CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
COMO REQUISITO À OBTENÇÃO DO TÍTULO DE MESTRE
EM CIÊNCIAS HUMANAS - ESPECIALIDADE DIREITO.

Orientador: Prof. Dr. Selvino Assmann
Co-Orientador: Prof. Dr. Edmundo Lima de Arruda Jr.

FLORIANÓPOLIS

1991

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

A dissertação UTOPIA E POSSIBILIDADE - ELEMENTOS PARA
UMA FILOSOFIA JURÍDICA MILITANTE

elaborada por MARCO AURÉLIO DUTRA AYDOS

e aprovada por todos os membros da Banca Examinadora, foi
julgada adequada para a obtenção do título de MESTRE EM
DIREITO.

Florianópolis, 31 de maio de 1991

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Selvino José Assmann-Presidente

Prof. Dr. Edmundo Lima de Arruda Jr-
Membro

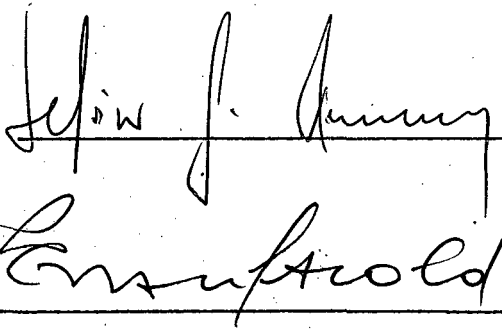
Prof. LD Osmundo Ferreira de Mello
Membro

Professor Orientador:

Prof. Dr. Selvino José Assmann -

Coordenador do Curso:

Prof. Dr. Cesar Luiz Pasold -

The image shows two handwritten signatures. The first signature, for Prof. Dr. Selvino José Assmann, is written in dark ink and is somewhat stylized. The second signature, for Prof. Dr. Cesar Luiz Pasold, is also in dark ink and is more fluid and cursive. Both signatures are placed over horizontal lines that serve as baselines for the text.

A meus pais,

Eduardo e Olga,

e à memória de

Roberto Lyra Filho,

um "jurista radical"

SUMÁRIO

PREFÁCIO

viii

I

CONCEITOS FUNDAMENTAIS

1. INTRODUÇÃO	1
2. A "ÁLGEBRA DA REVOLUÇÃO"	13
A Recepção Filosófica	13
A "álgebra da revolução"	17
A "astúcia da razão"	31
3. A UTOPIA CONCRETA	39
"Tudo está cheio deste algo que falta"	40
"A flecha que voa está parada"	46
4. COTIDIANIDADE, OBJETIVAÇÕES	62
Vida Cotidiana e Objetivações	67
Meio Homogêneo, "homem-inteiro", "homem-inteiramente"	82
Reflexo e Relação Desigual	95
5. A "HERANÇA DA ÉTICA MARXIANA"	102
A Utopia Radical	105
"Techné", "energéia": a razão ética	120
O Tribunal da Razão: "ágora"	124
Justiça/Liberdade	130

II

TEORIA E PRÁXIS: O JURISTA RADICAL

6. O SER (O EXISTENTE): A Objetivação Jurídica	136
7. O DEVER-SER (O REAL): A Legitimidade da Objetivação Jurídica	151
8. O DEVER-FAZER (O POSSÍVEL ÓTIMO): O Jurista Radical	164
EPÍLOGO: UTOPIA E POSSIBILIDADE	171

APÊNDICE

A UTOPIA LIBERTÁRIA E A DESOBEDIÊNCIA CIVIL	173
NOTAS	205
BIBLIOGRAFIA	219
ÍNDICE REMISSIVO	224

ABREVIACÕES

SO- Sujeto-Objeto - El Pensamiento de Hegel, de Ernst Bloch

Enc. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome, de Hegel

Est. Estética 1- La Peculiaridad de lo Estético, de Lukács

TN- Teoría de las Necesidades en Marx, de Agnes Heller

RVC- La Revolución de la Vida Cotidiana, de Agnes Heller

"Existe um povo que a bandeira empresta
P'rá cobrir tanta infâmia e cobardia!...
E deixa-a transformar-se nessa festa
Em manto impuro de bacchante fria!...
Meu Deus! meu Deus! mas que bandeira é esta,
Que impudente na gávea tripudia?
Silêncio, Musa... chora, e chora tanto
Que o pavilhão se lave no teu pranto!..."

(CASTRO ALVES, "O Navio Negreiro")

PREFÁCIO

"Se o leitor, ainda se esforçando, não vê claro em cada frase, deve consolar-se pensando que também há pedras preciosas que não são transparentes. Há de ter presente que o obscuro, expresso exatamente assim, é algo completamente distinto do claro dito em termos obscuros. () O primeiro é adequada precisão () perfeita e preciosa objetividade. O segundo, diletantismo pedante" (Ernst Bloch, SO, 23)

A primeira frase é sempre a mais difícil: escreva a mais verdadeira que lhe vier à mente, recomendava Hemingway, e talvez a frase mais verdadeira para introduzir este trabalho seja aquela que diga ser um trabalho de iniciante, por isso o nome "elementos para uma filosofia". É também aberto e inacabado, e tem potencialidades não descobertas, ainda. Todavia, não é um conjunto desordenado de idéias alheias, ou miscelânea conceitual que, podendo às vezes impressionar o desavisado com falsa erudição, viesse a confundir mais do que esclarecer. É um trabalho filosófico, no bom sentido do termo: aquele que propõe perguntas autênticas e tenta, dentro dos seus limites, resolvê-las através da razão, deixando de lado o verniz da inútil erudição. Ele é neste sentido um auto-esclarecimento - sapere aude - uma forma de ir tentando responder a perguntas particulares, pessoais, que podem ser as mesmas de outros e, logo, universais. Este é o sentido único de filosofar: auto-esclarecer-se, e ir à praça do mercado para ver se alguém mais quer interessar-se por essa teoria-prática. A filosofia então só faz sentido onde há um espaço público no qual se respire em liberdade. Porque exige liberdade, toda filosofia é perigosa, e não é por outro motivo que as burocracias a trocam por um pragmatismo técnico, retirando da Universidade as disciplinas

filosóficas. Também por isso, hoje, quando se fala em filosofar a reação normal é de rejeição, como se fosse um afazer completamente inútil, servindo apenas para aqueles que desejam enfeitar-se como pavões, e adquirir um passaporte acadêmico para admirar-se reciprocamente, sem nada dizer aos outros comuns mortais. Não era este o sentido do filosofar na praça grega, onde o conhecimento era um bem público. O hermetismo pedante de filósofos especializados faz com que nos afastemos da filosofia, refugian-do-nos no pragmatismo do cotidiano, o que é sempre conveniente aos que pretendem deixar tudo exatamente como está. Mas além do diletantismo dos filósofos, há que se afastar a prepotência dos que estabeleceram para si mesmos um "dever-ser" e pretendem impor a todos os demais esta sua verdade, na fé de que estão num degrau acima da existência. Isso faz com que o filósofo pareça aos olhos do homem comum um artigo sobre-humano, que deve ser admirado e seguido, mas não compreendido, como se ele tivesse a chave do esclarecimento guardada num cofre. Então, em lugar do mútuo esclarecimento, a gente se convence de que deve seguir o pensamento de alguém, e estar up to date... Eis o lado mau da autoridade intelectual, aquele que viola a liberdade de quem aprende. E, por último, há este fato novo de abandonar-se a razão para o autoconhecimento, como se ela fosse culpada pela alienação, pela quantificação de nossas necessidades, pelo invento de fórmulas de morte e não de vida, de modo que o homem racional seria um ser para a morte. O irracionalismo, porém, não critica a razão, tentando compreendê-la como o que ela é e pode ser: uma forma histórica, determinada por condições concretas de tempo e lugar, e que está sujeita a modificar-se para uso em finalidades humanas. O irracionalismo, politicamente, é a mais segura condução ao totalitarismo, como o definiu Hannah Arendt. Intelectualmente, ele até parece superior, porque negando a compreensão racional da vida, o pensamento não precisa de passado ou tradição, e para filosofar não será necessário ins-

truir-se, mas apenas ter "intuição". A dedução lógica desse pos-
tulado é necessariamente contra-iluminista: nem todos têm intui-
ções, de modo que esclarecer-se também não é para todos. Às vezes
chega-se ao extremo de simplesmente repetir uma doutrina mal-com-
preendida - e aqui se abre o caminho para os pensamentos fechados
e dogmáticos - ou ainda de se considerar filósofo aquele que tem
público, o que abre o caminho do charlatanismo. Estamos entre dois
pólos: o hermetismo dos filósofos especializados - que não conse-
guem ou não querem abrir um canal de comunicação entre sua filoso-
fia e o mundo da vida cotidiana - e o irracionalismo daqueles que,
sob o pretexto de falência da razão, difundem um pensamento dogmá-
tico, porque incompreensível e fundado em sensações, intuição, fé
ou ideologia, e não apresentam aos homens da vida cotidiana uma al-
ternativa racional - e por isso compreensível - de vida melhor. Am-
bos não conseguem conquistar-nos para a filosofia. Mas talvez estes
extremos sejam uma decorrência da própria tensão que origina toda
filosofia: ser/dever. O mundo é, mas não é, contudo, como a gente
o quer. O reino da filosofia pertence ao final, o que deve-ser.
Mas como fazer com que este final efetivamente "seja"? Como fazer
uma filosofia dizer como se deve agir a quem deseja torná-lo real?
Enfim, como torná-lo real, e não apenas sonho, utopia no mau senti-
do? Aqui entramos no início dessa viagem pela filosofia. Em primei-
ro lugar, apostamos na razão. A não-razão significa a legitimação
de qualquer fé, ficção ou ideologia, e isso equivale, filosofica-
mente, ao fascismo - o intolerável, como o via Foucault, e, indo
além, conduz ao totalitarismo, quando se rompem não só as paredes
que delimitam a vida pública, mas as fronteiras da intimidade e
da própria natureza humana. Não admitimos a dualidade ser/dever-ser
sem qualquer mediação. Para filosofar é preciso saber o que deve
ser, ou buscá-lo. Este é o conteúdo real da filosofia, o Sumo
Bem. Mas é preciso estabelecer ainda o estatuto ontológico do ser,

o que o mundo é, pois é só a partir do que efetivamente é que poderemos chegar àquilo que deve ser. As diversas formas de atuação no mundo para alcançar o dever-ser não pertencem estritamente à filosofia, mas, se não quiser ser inútil, toda filosofia será a elaboração de uma razão prática que possa instrumentar-nos para chegar lá: este lá é o topos aonde queremos viver, isto é, utopia. Toda filosofia é utópica, quando é autêntica, e quer propor aos homens um lugar onde eles vão sentir-se no mundo tão à vontade quanto em sua própria casa. Porque elaboramos uma filosofia que não seja inútil, diletantismo ou verniz de erudição para enfeite do que às vezes não tem qualquer conteúdo, elaboramos uma filosofia militante, utópica e centrada na categoria da possibilidade, como a recebemos da herança de Ernst Bloch. Contudo, elaborar uma filosofia a partir de Ernst Bloch requeria um esclarecimento sobre o pensamento de Hegel, sua matriz. Temos, então, de encarar a herança hegeliana, de onde trazemos, em primeiro lugar, a elaboração sistemática. Não há filosofia fragmentária, porque toda filosofia aspira à compreensão. A novidade de se pretender, em termos lógicos, que cada reino seja coerente dentro de suas paredes, apartado da totalidade, não se adequa à realidade efetiva, que se conforma como a totalidade das ciências: um círculo de círculos, uma espiral ascendente, em que cada degrau nos impulsiona para adiante. A realidade não é aquilo que efetivamente é, apenas, mas o que devém. O ser só tem de real aquilo que ele pode ser, e sua ontologia é de "ainda-não-ser", chega a dizer Bloch. Por isso ele tende a sair de si, fugir de seu ser precisamente assim para ser outro, e este resultado, um outro, infinitamente. Mas não vamos apresentar, nem em linhas gerais, o pensamento de Hegel, apenas o que era estritamente necessário para prosseguir, embora um esclarecimento sobre a dialética, da forma elaborada por Hegel fosse útil, especialmente por que se recorre a ela como palavra mágica que, uma vez pronunciada, nos dispensaria de pensar em soluções lógicas. A

dialética, antes de ser uma solução fácil, é uma forma de razão explosiva, que não se contenta com o ser-assim, é impulsiva como o conceito de tendência que Hegel busca em Leibniz: aquela força morta que tanto pressiona até fazer estourarem as paredes da velha caldeira. A partir de Hegel vai ser possível dizer que o mundo não é mais dual, dividindo-se entre o que é e deve ser, mas divide-se em três instâncias: a realidade efetiva (ou existência "empírica"), a realidade (real, de acordo com a razão), e a possibilidade, mediação entre as duas primeiras. Somente quando a existência atinge o possível que a identifica à razão ela será real, autoconsciente. Por isso, a lógica hegeliana é uma viagem ininterrupta do ser que busca apreender-se a si mesmo, e adquirir, desta forma, a liberdade. Esta viagem, como dirá mais tarde Marx, é o processo de libertação dos grilhões que nos prendem à existência, irracional, mas contingente - isto é, que pode não ser do jeito que é. A apresentação - bastante sumária, também porque não era nosso intento e nem da nossa competência dissertar filosoficamente sobre Hegel - da dialética hegeliana como realidade do devir vinha esclarecer uma afirmação de Roberto Lyra Filho que foi mola propulsora desse trabalho: o direito não é, dizia ele, mas vem a ser. Ora, nesta fórmula está contida nada menos do que toda a lógica de Hegel, e o conteúdo utópico que pode ter uma filosofia jurídica. Filosofia é utopia, mas é também um esclarecimento acerca da existência, tal como ela é. Pois só aspira a outro lugar aquele que não está satisfeito com o mundo como lhe é dado. Daí que filosofar é espantar-se, ou "admirar-se", traduzindo mais precisamente o grego thaumatzein. É propor questionamentos pueris: quem sou, de onde venho e para onde vou? Tão pueris que nós costumamos responder às crianças que querem saber o "porquê" das coisas: porque sim. Este porque sim dos adultos encobre o mistério da existência, que não vamos talvez jamais descobrir completamente. Há um adágio que diz:

primeiro viver, depois filosofar - e que é correto. Mas é igualmente certo que filosofar pode levar-nos a viver mais intensamente uma existência que é finita. A base de toda filosofia autêntica é sem dúvida a experiência, mas a mesma experiência pode ser cega ou esclarecida. É quando ela é vivida de forma esclarecida que podemos dizer que a vivemos em liberdade, que é o Sumo Bem de toda filosofia moderna, desde que a liberdade deixou de ser ela mesma uma experiência concreta, vivida na ágora da democracia ateniense.

Toda filosofia que assume a herança hegeliana vai elaborar a negatividade na vida humana, e por isso mesmo algumas ideologias totalitárias recorreram à dialética de Hegel para justificar momentos maus e até crimes, porque um momento positivo fatalmente viria como síntese do movimento da História. Deixaram de lado, contudo, o azar, que pode ser tanto alienação quanto afirmação da nossa liberdade: o que Hegel chamou de astúcia da razão. A negatividade na filosofia hegeliana é, contudo, apropriada criticamente por Ernst Bloch. No começo de toda filosofia está um espanto, que é uma negação: eu não tenho tudo de que preciso, a sociedade não está boa. Esta negação inicial vai levar o homem a completar-se, e indica desde logo a distância que falta para chegar lá, o lugar de sua realização como indivíduo, a pátria. Bloch diz que o homem inicia a filosofar porque tem fome: é a partir dessa carência material que ele se descobre imperfeito, um ser que precisa de alimento, de amor, etc. Da mesma forma o mundo tem essa fome, essa vontade de completar-se e chegar à maioridade, à plenitude: que Bloch identifica como o reino da liberdade. Aqui, também, como de resto para toda a filosofia política moderna, à única exceção de Hobbes, a liberdade é o Sumo Bem. Bloch fundamenta sua ontologia, ou seja, o que é, sobre uma dupla base: antropológica e material. A primeira é elaborada sobre uma crítica à teoria dos sonhos de Freud, a qual não dá conta dos sonhos diurnos como antecipações do que ain-

da não é real. A segunda, elabora um conceito de possibilidade a partir de Aristóteles, especialmente em sua interpretação herética, dos árabes a Bruno, Spinoza, Goethe, Hegel, família que Bloch chama de "esquerda aristotélica". Para Ernst Bloch nem toda negação conduz a um momento positivo, por isso o "não" é distinto do "nada". A fome completa - miséria, indigência - não impulsionam para frente, mas tornam o ser passivo, degradado, em direção à morte, anti-utopia. Na histórias há exemplos de "nada", nas destruições de Nero e Hitler. A possibilidade de que uma negação se converta em algo positivo não é uma necessidade lógica, é simples possibilidade, e precisará da intervenção do homem. Aqui uma idéia cara a Hegel: a teoria pode fazer desabar o reino das representações, modificando a prática que sobre elas se apóia. Ela pode ser aquela força material que impressionou Marx. O homem e o mundo podem mudar, porque em si mesmos já estão mudando - eis uma idéia heracliteana que se incorpora à lógica de Hegel - e o que se precisa é organizar conscientemente esta mudança na direção da liberdade. A filosofia, de diletante, passa a ser militante. A negação já não leva o homem ao nada - desespero, passividade - mas ao ainda-não, ao otimismo militante, que deve fazer algo para que o dever-ser seja mais real que possível. Há, pois, entre ser e dever a mediação da utopia concreta, que é a afirmação extrema da nossa liberdade.

Aproximando-nos à filosofia do direito, devíamos elaborar, em linhas gerais, uma ontologia não apenas do homem (sujeito) ou da natureza (objeto), mas daquelas formas que não estão dadas e são construídas - objetivações. Ao apresentarmos a teoria lukacsiana das objetivações não vimos contradição com o todo que pudesse representar um ecletismo assistemático. Lukács elabora seu pensamento com a mesma herança negativa hegeliana, e vai encontrar na obra de arte a mesma utopia concreta que viu Bloch. De fato, só

há dois modos de teorizar a origem das objetivações sociais: ou através da experiência, de como estas formas vão adquirindo uma autonomia relativa no convívio entre os homens - ou através da especulação. Esta última conduz à hipótese contratualista, que afastamos. A cultura, a ciência, a arte, o direito, a ética e o Estado, no início estão imbricados em formas mágicas, imediatamente vinculadas à vida cotidiana. Não constituem mediações, ainda. O direito é personificado no feiticeiro, tal como a ciência. A lenta separação dá-se em luta contra esta concepção mágica. O reflexo - fato fundamental da vida - vai assumir, segundo a filosofia da história de Lukács - duas formas: uma, antropomórfica (que parte do sujeito para o objeto), e outra, desantropomórfica (que visa a conhecer o mundo como é, sem a intervenção de prejuízos pessoais, ou os idola, como os chamou Bacon). A particularidade da ciência está em desenvolver-se sob a forma de comportamento desantropomorfizador. Para o homem tomar posse da natureza ele precisa conhecê-la. O primeiro ato que separa o homem da completa determinação natural é um ato de trabalho - ato teleológico através do qual ele sai da "estultície originária". É através do trabalho que ele se torna homem. É no trabalho que antecipa idealmente o que deseja por resultado, e por isso as comunidades humanas são qualitativamente distintas das comunidades de abelhas - na conhecida analogia de Marx. Agora, se a ciência vai assumir este pôr teleológico do trabalho, para que o homem alcance os fins que se propõe, ela deve deixar de lado aquele comportamento desantropomorfizador (inicial e necessário) e assumir um comportamento antropomorfizador (o que retoma o objeto para si). Lukács cria dois conceitos de homem apropriados a cada tipo de comportamento: homem inteiro e homem inteiramente. O primeiro reage frente ao mundo com a sua totalidade, age teleologicamente para atingir um resultado; o segundo, suspende toda a diversidade para apreender com a maior precisão possível o seu objeto de estudo. Afasta-se, pois, da vida cotidiana. Mas, desde logo, se es-

te comportamento científico vai fazer algum sentido para o homem inteiro - da vida cotidiana - ele deverá deixar de ser um comportamento desantropomorfizador e assumir finalidades, isto é, há que pôr-se a ciência teleologicamente no rumo da criação de um mundo para nós, ou pátria. É aqui que se abre o espaço para a ética na filosofia da ciência. Quando retoma a prática, é preciso que o homem saiba o meio adequado de chegar à pátria. Lukács reporta-se à ética aristotélica quando elabora o centro, ou meio termo, observando, porém, não ter Aristóteles podido ver que, ainda que a decisão ética pertença à categoria da particularidade, é preciso elaborar metodologicamente uma hierarquia do ético, pois assim como nem todos sabem encontrar o raio do círculo, será difícil perceber o meio termo. Uma hierarquia ética será deduzida de um valor supremo, e estabelecerá um imperativo categórico - norma para o agir - que faça as vezes daquela norma fundamental, como a imaginou Kelsen para a ciência do direito. Contudo, Lukács não teve tempo de elaborar uma ética, projeto do fim de sua vida. Prosseguimos, então, nas pegadas de Agnes Heller, que elabora a herança lukacsiana sem deixar de criticar a concepção leninista, da qual nem Lukács, nem Bloch puderam libertar-se de todo, especialmente no tocante à relação do homem com a verdade, que em Lenin assume um absoluto comparável ao mito iluminista do déspota esclarecido, ou ao platônico mito da caverna. A relativização da ética, contudo, não permite dizer que tudo seja válido. A ética pode ser intransigente e flexível, o que não é contraditório. Agnes Heller assume a tese kantiana segundo a qual, numa sociedade de homens maiores e independentes, a ética será muito simples, compreensível a uma criança de dez anos. A tolerância para com a multiplicidade e a diferença só não tolera aquilo que for contraditório com o valor supremo da liberdade. A liberdade sempre foi entendida de diversas formas, desde aquela aptidão do lobo para devorar o cordeiro, até uma outra liberdade que não dispensa a comunidades dos iguais, sem

confundir-se com igualitarismo. Esta é uma forma de liberdade que Marx teorizou - de forma bastante vaga e abstrata, porque utópica - nos Manuscritos de Paris: trata-se de unir o homem cindido em indivíduo privado, egoísta, de um lado, e cidadão abstrato, alegórico, de outro. Trata-se de poder desenvolver, sem coação exterior, todas as potencialidades humanas. Esta liberdade é muito mais do que compreensão evidente da necessidade, inclusive porque a necessidade, no reino livre, é subordinada à liberdade, e, por isso, qualitativamente superior. Agnes Heller deduz sua hierarquia ética do conceito de liberdade que podemos chamar "positiva", em contraste com as liberdades negativas, ou liberais. Desde que valores não são objetos ideais e supra-históricos, ou ainda, intuições, sensações ou sentimentos (que são sempre enganadores), há que fundamentar uma ética material sobre uma teoria de necessidades. Aqui a conexão lógica da ética à ontologia. O que me falta é valioso, e a premissa fundamental para eu buscar o que me falta- que é valioso- é poder fazê-lo. Por isso a liberdade é o valor supremo. Em relação às necessidades, Agnes Heller relê Marx para identificar necessidades existenciais, quantitativas e qualitativas. O salto para a liberdade está na substituição progressiva de uma estrutura de necessidades quantitativas (que podem reproduzir-se ao infinito, p. ex. poder, possuir, dominar) por uma estrutura de necessidades qualitativas (o prazer no trabalho, o amor, a amizade, o descanso, etc). Esta última estrutura de necessidades é o conteúdo de uma utopia e a partir dela Agnes Heller elabora um imperativo categórico: agir de tal forma que não utilize outra pessoa como simples meio, sem o que a ação não estará ligada positivamente ao valor da liberdade, definida como o desenvolvimento pleno e multilateral de cada indivíduo. A identificação de uma utopia tem uma dupla função metodológica na ética: é o metro de julgamento da sociedade atual é a fonte de entusiasmo para construir a sociedade do futuro.

Com esta armadura conceitual podemos começar a indicar alguns caminhos, talvez até originais, para uma filosofia jurídica militante. Em comparação com a primeira, a segunda parte vai parecer pobre, e é natural. Aqui cabe a metáfora do anão sobre ombros de gigantes. O que cabia fazer na segunda parte era conectar todos estes conceitos à prática jurídica e judicial, informada pela "techné". Não é esta uma filosofia contemplativa e diletante: ela quer dizer a quem pretende transformar as decisões jurídicas que é possível fazê-lo. Não deixamos de ter em vista o leitor que buscamos. Trata-se de uma filosofia que busca inserir um conteúdo ético na forma jurídica. Dizia Lukács que há uma escala dilatada de filisteísmo, que vai da torpe grosseria à generosidade sem norte do quixote. Desde logo, fica de lado a primeira, a ética do "bateu, levou", do "vencer ou vencer". Quem chega a um tal nível de irracionalismo vai esforçar-se para esvaziar o conteúdo de qualquer proposta filosófica séria. A luta que nós empreendemos, hoje como sempre - pela filosofia é a mesma luta pela afirmação da cidadania. Onde impera a ética do "bateu, levou" todos os homens são iguais. Onde todos os homens são iguais, afirmava Montesquieu, só podem ocorrer duas coisas: ou se tem uma democracia, e eles são tudo; ou eles não são nada - o despotismo. A impotência do cidadão frente ao Estado é a mesma impotência diante dos tribunais, que vai traduzir-se em desistência de recurso a este terceiro, justiça privada ou resignação ao sofrimento. Ausente então a autoridade - em sentido positivo - de um terceiro para julgar nossas demandas recíprocas, a sociedade política se desfaz, e vivemos no estado de natureza bélico, do homem-lobo-do-homem. Dirigimo-nos, pois, ao outro extremo daquela escala de filisteus: o generoso sem norte, ou quixote, porque este tem capacidade de espantar-se, auto-esclarecer-se e modificar sua vida e a vida dos outros, para melhor. Quem busca apenas verniz de erudição vai sen-

tir-se incomodado. Toda filosofia militante é subversiva, no bom sentido.

Dividimos a realidade jurídica segundo a lógica hegeliana em três reinos: o ser, simples existência, objetivação jurídica que é; o dever-ser, que chamamos de real, pois concordamos com Hegel em que só aquilo que é racional merece este enfático nome; e afinal a mediação entre estes dois mundos, dada pelo fazer (Tun-Sollen). É o fazer o reino por excelência do jurista, pois a sua prática, tal como a ética, pertence à categoria da particularidade, que é a mediação entre a legalidade universal e a individualidade singular. Propomos um conceito aberto de legitimidade, que não é alguma coisa, mas é a resultante, em cada momento, de um processo de legitimação, processo que é a aproximação da forma à verdade, verdade que identificamos na utopia radical, que é uma estrutura de necessidades qualitativa tendo por premissa o valor supremo da liberdade positiva. Aqui a diferença para toda outra filosofia jurídica fundamentada na ordem e na segurança. Identificado o que é real, Sumo Bem do direito, a sua legitimidade, traçamos um caminho possível para a razão prática atuar no plano da existência, para torná-la real. Distinguimos dois espaços de atuação do homem no mundo: a universalidade e a particularidade. No primeiro, ele atuará como um cidadão a mais, já que desconfiemos do rei-filósofo, do déspota esclarecido, do bom ditador, do grande legislador e do tecnocrata. A legislação e sua aplicação não são questões de simples "techné", mas de técnica orientada para fins, ou "energéia", como a chamavam os gregos, a técnica subordinada à ética. O reino da particularidade é o campo de atuação do jurista (profissional ou jurado) e nele o homem democrático terá de estabelecer o meio termo entre as possibilidades da forma e a utopia. A alternativa é essência de toda norma. Aristóteles via que a decisão jurídica não tem a exatidão do silogismo matemático, mas é um campo onde vários pontos são possíveis. Dar um novo con-

teúdo a uma forma antiga não será tampouco arbitrário, porque preservada a dignidade formal. Nem toda relativa independência da forma jurídica é uma tirania. Porém, é certo, sua abolição abre caminho a outro "Leviatã", que domina sem qualquer limite. A legalidade é também um limite, como as paredes que cercavam a polis. Ela cria espaços de liberdade entre os homens e quando é completamente aniquilada tem-se o declínio da vida pública e privada, que Hannah Arendt identificou como o domínio total do indivíduo.

Para atuar no campo da particularidade será preciso, pois, dominar a forma jurídica e a "techné" em todas as suas potencialidades: a ignorância da forma torna o jurista generoso um quixote, que perde o rumo de ação possível. Em termos de ética, isto é, de prática, pode-se lamentar, o ignorante de boas intenções equipara-se ao torpe e grosseiro filisteu. Não temos, contudo, fórmulas prontas sobre como agir em todos os casos que a riqueza da cotidianidade apresenta: temos um arsenal teórico para compreender o mundo e trazer-nos espantos. Deve-se dizer, introduzindo um trabalho, o seu objetivo: poderíamos resumi-lo - causar espanto. Esta filosofia, que se fundamenta na liberdade positiva, e em valores tais como a tolerância e a coragem civil, não pretende seguidores fiéis, não quer doutrinar, não quer impor sua verdade. Ela quer apenas ir à praça do mercado, como simples opinião.

É correto o adágio segundo o qual se deva primeiro viver e depois filosofar. Porém, da mesma forma como existem os que são virtuosos por intuição, há outros que, como nós, precisam instruir-se. A razão, que pode ser destrutiva e inventar fórmulas mortíferas, pode também potencializar a vida, enriquecendo nossa experiência e ensinando-nos, um pouco, a viver. A vida, é certo, não está ainda adequada à razão; antes, é cheia de imper-

feições, e de certo modo irreal. Mas o que nos distingue dos animais, podemos dizer com Ernst Bloch, é que sonhamos de olhos abertos. Lenin tinha razão quando dizia não poder entender por que os homens realizariam fatigantes tarefas na ciência, na arte e na vida prática, se fossem destituídos dessa capacidade de sonhar. E esta é também a capacidade de pôr no mundo algo de completamente novo, que é a essência da nossa liberdade.

Nos limites do possível, lançamos algumas perguntas, e talvez tenhamos iniciado a percorrer alguns caminhos, os quais não são, contudo, estradas abertas e devassadas, mas aquelas picadas inóspitas ou veredas - que tornam a vida um empreendimento assaz perigoso, como o diria Guimarães Rosa. Porém, não deve haver perigo mais digno do que trilhar por tais veredas, e retornar à praça do mercado - espaço de ação e de fala que pode dotar a nossa vida finita de esplendor.

Agradecimentos a SELVINO JOSÉ ASSMANN, EDMUNDO LIMA DE ARRUDA JR., SUZANA ALBORNOZ, SÉRGIO WEIGERT, ALEXANDRE BERNARDINO COSTA, LUÍS INÁCIO LUCENA ADAMS, CLÁUDIA MORADOR DIAS, IVETE SILVA, ALVARO VARGAS, ANA FÁTIMA COSTA, e aos colegas do Ministério Público Federal em Santa Catarina, em especial a CARLOS ANTÔNIO FERNANDES DE OLIVEIRA, JOSE RICARDO LIRA SOARES e ANA MARIA GUERRERO GUIMARÃES, pela compreensão em horas difíceis.

Florianópolis, 31 de maio de 1991

MARCO AURÉLIO DUTRA AYDOS

I

CONCEITOS FUNDAMENTAIS

I

"O trabalho teórico, estou disso cada dia mais convencido, realiza mais coisas no mundo que o prático; se primeiro se revolucionar o reino da representação, então, a realidade efetiva não se agüenta" (HEGEL) (1)

1. Após a filosofia irracionalista, que redundou no nazismo, restaram da Segunda Guerra, dizia Lukács, duas formas de alienação: o stalinismo e o american way of life (2). Duas faces, pode dizer-se, da mesma moeda: essa mania de adorar os fatos, ou positivismo. O sonho americano é declaradamente pragmático; do outro lado, dissimulado - a teoria fecha-se em defesa contra revisionismos, pretendendo-se herdeira da filosofia de Marx e guardiã intolerante de sua interpretação correta: a verdade socialista, a qual não pode encobrir, contudo, que, segundo Marx, a revolução política é apenas parte do processo global de emancipação humana, e não o todo já realizado - a sociedade permanece um reino antinômico, não conciliado pela abolição negativa da propriedade privada (3). Entre

nós, o mais recente triunfo do positivismo, no estilo norte-americano, ocorre com o pragmatismo alienante embutido no ensino universitário, por reforma que não esconde sua filiação (acordos MEC-USAID) (4): o modelo é o de adoração da prática, que dificulta qualquer elevação sobre a realidade imediatamente dada - perde-se "quase" tudo (5) com a adoração dos fatos, agora travestidos em normas jurídicas. A filosofia esteve ausente, banida do ensino secundário, e não é sem dificuldade que luta para retomar seu espaço. Se, como dizia Lenin, não há movimento revolucionário sem teoria revolucionária (6), podemos certamente pensar que também não há melhor conservadorismo que o fundamento científico, sempre mais duradouro do que a *manu militari* (7). A teoria jurídica positivista é conservadora por essência(8): e o primeiro sintoma é o banimento da filosofia, que nada mais tem a dizer à "ciência". A argumentação jurídica é substituída pelo discurso de autoridade: a magia da palavra impressa multiplicada em citações numerosas a que chamam "doutrina" - vara de condão que produz a verdade, sendo a hermenêutica ciência de sua revelação. Na realidade, o positivismo troca a filosofia - que sempre propõe perguntas pueris e incômodas (o quê, como, por que precisamente assim?) pela "ideologia da ciência". Essa nova teoria representa, para quem insiste em recorrer a Hegel e pensar

a realidade como história, luta e processo, o pensamento da burguesia vitoriosa contra o que chamavam então proletariado, herdeiro do que havia de utópico no Iluminismo, e que significa, desde então, a busca de "universalidade" para a tricolor revolucionária (liberdade, igualdade, fraternidade), porém não mais como atributos "alegóricos" da pessoa (9). Trata-se, enfim, do pensamento em luta contra "parte" do povo que, se pôde tornar-se abstratamente **citoyen**, não logrou emancipar-se como "ser genérico" (10), ou a filosofia contra-iluminista que, não por acaso, "destronou" toda filosofia (11). Recorrendo à metáfora, o positivismo é uma câmara fria em cujas gavetas se classificam e repartem os fatos, recolhidos do mundo vivo fotograficamente, através de lentes supostamente neutras, e congelados, para sempre: um processo no qual há pouco espaço para o homem - valores, finalidades, tudo que indique a possibilidade de a verdade não estar pronta e acabada, é afastado e rotulado - "ideológico". Na Sociologia, Durkheim fixou as regras de tal método científico; no Direito, Kelsen (12). Aqui, a história existe até o presente, e a razão limita-se a atuar **post-festum**: uma vez revelados os fatos, como se apresentam à consciência imediata, são os dados catalogados, segundo uma lógica formal, fundamentada no princípio da identidade e

não-contradição, que, na verdade, se revela um dogmatismo (Hegel, Enc. § 32), a partir do momento em que não pode admitir a contradição interna de tudo que é vivo. O que há de mais mistificado no positivismo, por isso denominado "ideologia da ciência", é que o cientista neutro não se afasta nunca (pe-lo menos nas ciências sociais) de juízos valorativos, preenchendo sua ciência com uma filosofia incipiente, que parte da consciência ingênua, enfim, como escreveu Engels, com "os piores restos vulgarizados dos piores filósofos" (13). Não há um compêndio de Direito, talvez, que não recorra a estes "recheios" mistificados: bem-comum, vontade popular, sentimento de justiça, nação, pátria, etc. O trágico desses mal-entendidos é que as farsas históricas se travam exatamente sobre este terreno: não esquecer a luta pela democracia inscrita no Ato Institucional de nº 1, de 1964, nem do nacional-socialismo, no qual se fundiram os sonhos socialistas não realizados na Alemanha a temas conservadores do anticapitalismo romântico-conservador (retorno à pátria, sangue, nação, enfim, a ideologia do **Blut und Boden**) (14).

2. . . . Não se pode, todavia, negar o papel desmistificador do positivismo em relação às concepções teocêntricas que combateu (15): mas deve-se compreender que,

se por um lado representa progresso, por ser uma secularização do saber, esta filosofia não rompe o dualismo essência/fenômeno, ocultando uma herança teológica (16). Agora, a legitimação dos fatos não é divina, mas empírica, perdendo-se de vista o processo histórico de sua gênese, que poderá indicar o caminho da sua superação. Uma tal ciência acaba prestando, também, bons serviços políticos, como o direito natural o fazia, segundo a correta crítica de Kelsen (17). Através de uma separação cerrada entre ciência e filosofia, reinos do ser e do dever-ser, a ciência torna-se "ideologia" (legitimação do ser) e a filosofia uma utopia bem-comportada, conveniente e, por conseguinte, inútil. "O dever-ser que se manifesta na redução do verdadeiro a juízos de fato e no isolamento metodológico de nossos juízos é a utopia da humanidade completamente isolada, atomizada, privada de valores que a orientem, dirigida por 'especialistas' ou pela ideologia da ciência: é a utopia negativa da completa alienação", sentencia Agnes Heller (18). Por isso, Miguel Reale afirma que parece haver um direito para o jurista, outro para o filósofo (19). Um esclarecimento, contudo, permite-nos talvez pensar que a menoridade filosófica não seja apenas nossa culpa, como queria Kant (20). Há, pelo menos desde

Sócrates, um combate histórico contra a teoria, que sempre pode acontecer de apoderar-se das massas e tornar-se aquela "força material" de que falara Marx (21). Mas, afinal, talvez nem tudo esteja definitivamente perdido e seja possível recuperar o espaço de discussão filosófica sobre os rumos da nossa história, para afastarmos as alternativas negativas. Talvez seja possível apostar na "razão", dotando-a de um novo conteúdo (22) - ao contrário do que anunciam os novos milenaristas, novos filósofos e pós-modernos. Pode ser, como diz Jürgen Habermas, que "sob o manto da Pós-Ilustração se oculte apenas a sua cumplicidade com uma venerável tradição de contra-Ilustração" (23). Afinal, pode-se dizer ainda, a história não acabou e mostra que aquelas duas formas de alienação identificadas por Lukács como a marca do pós-Guerra também não são eternas: a ideologia do self-made man, do Babbitt atomizado em seus interesses privados, perdido em sonhos burgueses e necessidades alienadas, concorrente, egoísta (enfim, a "robinsonada"), perde terreno desde, pelo menos, maio de 68; por outro lado, o XXº Congresso do PCUS assinala oficialmente a derrocada do stalinismo - um processo de conseqüências imprevisíveis, já que a história não é linear, mas contraditória, embora irreversível. Depois do positivismo, o nosso carecimento (24) de filosofia é de compreensão, perdida desde que se perdeu a relação da ciência

à temporalidade, à história não apenas já-feita, mas por-fazer. O positivismo não permite compreender os fatos: dividindo-os, classificando-os, congelando-os em suas aparências (ou fenômenos), limita-se a um conhecimento formal: seu objeto é, na essência, a coisa em-si misteriosa, que não se pode conhecer. Na realidade, porém, há tempo esse "não-pode" deixou de ser auto-ilusão e tornou-se mistificação declarada: tornou-se um "não-quer" compreender, porque qualquer esclarecimento (no sentido iluminista) pode romper a sacralização dos fatos, paralisados no seu momento imediato (a forma) e pode significar transformação da realidade efetiva, pode representar a nossa "maioridade". O positivismo torna a filosofia atividade diletante, enquanto às ciências especializadas e incomunicáveis é conferida a função ingrata de dar sustentação aos fatos (sua legitimação): uma lógica que causa espanto ao jurista que se percebe repetindo o discurso de autoridade de uma falsa ciência: uma ciência partidária, que opta, dissimuladamente, em favor de "parte" da Humanidade, como já observou lucidamente Tarso Genro (25), e não de seu universo. Uma ciência construída de lacunas convenientemente preenchidas pela consciência ingênua: uma fé em que o pensamento "vai diretamente aos objetos, reproduz o conteúdo das sensações e intuições e dele faz um conteúdo do pensamento e com isso se satisfaz como se a verdade fora" (Hegel,

Enc. § 26), quando não é o caso de uma consciência esclarecida e mal-intencionada: há pouca diferença, pois ambas articulam-se politicamente como entrave às conquistas dos excluídos (sub-cidadãos). Pois bem, se a filosofia é a antiga ciência do espanto (26), aqui o espanto do jurista aparece como "negação": no início do filosofar está um "não" que rejeita a realidade jurídica (teoria e prática) efetiva, porque inadequada: uma negação que vai referir-se à temporalidade constituindo um "não-tendencial" a um futuro que se ambiciona. Agnes Heller fala de uma filosofia radical que assume o "ser", o "dever-ser" e, ainda, um "dever-fazer" (Tun-Sollen) para que o futuro seja a "morada" dos homens (27), futuro que inexiste segundo o positivismo, exceto de modo mistificado, por não haver "como" se realizar: a ideologia da Revolução Francesa adiou para o "nunca" a promessa de fazer de todo cidadão "ser genérico", disse Bloch (28). Para a ciência positivista, vale a sentença de Marx: "houve história, mas deixou de haver"⁽²⁹⁾. O espanto do jurista leva-o à negação da teoria e práxis jurídicas e, mais além, do próprio Direito seu objeto, parteiros de uma racionalidade técnica dissimuladora de relações de domínio - e a filosofia que nasce de um tal espanto só pode opor a esta razão uma outra, para a qual nada que seja humano lhe será estranho (30).

3. Nenhuma filosofia séria pode construir-se a não ser sobre a herança do passado: mas nesse passado há que escolher sua "família", uma idéia que Ernst Bloch vai desenvolver provavelmente inspirado em Hegel, para quem "o espírito vivo que habita numa filosofia exige, para se desvelar, nascer através de um espírito afim. Perante uma conduta histórica que o priva de um interesse qualquer pelo conhecimento das opiniões, passa ao de leve como um fenômeno estranho e não revela seu íntimo" (31). Pois bem, se pretendemos assumir radicalmente, além do ser e dever-ser, um "dever-fazer", não podemos avançar sem uma referência ao pensamento de Hegel. Embora já Kant criticasse os precursores do positivismo como "grande escândalo da filosofia" (32), é Hegel, contudo, que vai revolucionar a lógica ao dizer o aparentemente simples: que a realidade é unidade de essência e fenômeno, e somente como unidade pode ser conhecida. Mas "difícil é fazer o fácil", como afirmava Brecht,⁽³³⁾ referindo-se ao comunismo, e até Hegel, fenômeno (aparência) e essência separavam-se (para o positivismo a antinomia permanece, uma herança teológica), na consciência, como se o cérebro, "segundo a satírica frase de Chesterton, tivesse sempre que desdohrar-se, necessariamente, de tal modo que, enquanto um de seus hemisférios repete cálculos invariáveis, o outro se dedica a sonhar sonhos impos-

síveis" (Bloch, SO, 138). Hegel vence a dura tarefa de unir o que o pensamento até então mantinha em dois hemisférios: o sensível (empirismo) e o ideal (filosofia crítica), ao elaborar as "determinações reflexivas". O pensamento, segundo Hegel, parte da experiência e tem o ser como seu objeto, mas é sempre, ao mesmo tempo, a negação desse algo "imediatamente existente" (Enc. §§ 12, 50).

4. O nosso carecimento filosófico é de uma razão ético-política, como era a energéia dos antigos: e não de uma razão neutra, em-si, sem passado ou futuro, que na incompreensão do imediato só pode conduzir ao desespero e ao niilismo. Para realizar o melhor mais próximo, em cada momento concreto, é preciso antecipar idealmente aonde se quer chegar (o reino da liberdade), e ser capaz de afastar o "nada" que se insinua a todo instante: para pensar assim é necessária uma filosofia que volte a ter alguma consideração pela história, e não estanque a realidade em câmaras frias e mortas, mas a veja como processo, contradição, teleologia: o que é, afinal, também, uma grande revolução hegeliana, segundo o testemunho de seu maior discípulo de esquerda: ter descoberto a lógica da história, ainda que sob o véu idealista do espírito (Marx, cf. Bloch, SO, 176). Ao

negar o positivismo, a filosofia radical quer exata e simplesmente retomar o seu lugar destronado: perguntar pelo óbvio que causa espanto, opor-se a uma realidade jurídica "serva de um amo desconhecido" (34) - aparato instrumental de uma sociedade estratificada, que mantém parte dos homens excluída da condição humana. À crítica positivista de que tal teoria seja parcial, poder-se-á, desde logo, replicar: pode ser errada, mas não é parcial - é, antes, universal, sua utopia é a redenção da espécie humana e reconciliação com a natureza, a construção do *regnum hominis*, a morada, adiada para nunca mais pela ideologia da ciência. A partir desse momento, a filosofia é "subversiva": enunciando o pensamento de seu tempo, ela diz também o que lhe falta, o que chegará a termo no mundo em devir (E.Bloch, SO, 349).

5. É possível e faz sentido falar em utopia, ainda? Pensar e realizar valores qualitativos, mesmo sob condições de alienação? É possível tornar a filosofia uma orientação para a prática (esclarecimento constante de seus pressupostos); romper o dualismo aprisionador e conservador do ser-ciência/dever-ser-filosofia, que não in-

dica o "como-fazer", a possibilidade? É possível à filosofia do direito ser também teoria crítica do direito, ou o que vem a ser o mesmo, filosofia radical, negando o que é falso e mistificado, orientando o pensamento e a ação do jurista por valores humanos (não-quantitativos) e superando, ainda que nos pequenos atos da vida cotidiana, uma realidade efetiva inadequada? Pensamos que sim. O espanto em face de uma realidade (teoria-práxis) jurídica "reificada", para usar a expressão lukacsiana, e o carecimento de uma nova teoria, que faça com que a realidade efetiva não se agüente, o carecimento de uma filosofia não mais diletante, de uma filosofia que podemos adjetivar de otimista e militante (E.Bloch), fazem nascer este trabalho.

2

A "ÁLGEBRA DA REVOLUÇÃO"

"A verdade não é moeda cunhada que se possa dar ou receber sem mais"
(HEGEL, Prólogo à Fenomenologia do Espírito)

I - A recepção filosófica

1. "Toda compreensão é um mal-entendido", escreveu o jovem Lukács em sua filosofia da arte (1). Mais tarde, na *Ontologia*, ele irá reportar-se à crítica feita por Marx ao pensamento de Lassalle, para dizer que o mal-entendido é "necessário". Não existe reflexo passivo da base econômica sobre a superestrutura jurídica - estas duas esferas relacionam-se como "determinações reflexivas", de modo incongruente, desigual, mostrava Marx a Lassalle: "Você demonstrou - escrevia Marx - que a assimilação do testamento romano se baseia originariamente num equívoco () disso, porém, não deriva de modo algum que o testamento em sua forma moderna () seja o testamento romano mal-entendido. Caso contrário, poder-se-ia dizer que toda conquista de um período

antigo, assimilada por um período posterior, seria a **velha coisa mal-entendida**"^(1a) A partir deste pensamento de Marx, conclui Lukács: a recuperação do passado, em relação às formas jurídicas, dá-se em resposta a um carecimento do presente, de tal forma que elas são "recolhidas e aplicadas de um modo em nada correspondente ao seu sentido originário, o que, como resultado, pressupõe o seu mau entendimento" (2). Esse pensamento é importante porque faz com que o estudo do Direito não seja apenas um exercício de lógica sobre formas (i.é, de lógica formal) que se vão amontoando no curso da História. Hegel já combatia essa perspectiva, conhecida como Escola Histórica, pois sua lógica era uma lógica de coisas mortas, que permitia muito facilmente reconhecer-se a "autoridade" dos fatos. Mas, escreveu Hegel, "se as formas lógicas do conceito fossem realmente recipientes mortos, passivos e indiferentes, de representações ou pensamentos, o seu conhecimento seria um saber histórico muito supérfluo e dispensável para a verdade. Na realidade, porém, enquanto formas do conceito, elas são, pelo contrário, o espírito vivo do real; e do real é verdadeiro só o que por força destas formas, mediante elas e por elas é verdadeiro" (Enc. § 162). Pois bem, assim como as formas jurídicas são dotadas de conteúdos novos no curso da História (3), e possuem potencialidades que vão sendo atualizadas, o mesmo ocorre com as filosofias, que, como es-

píritos vivos do real, têm seus sentidos alterados com o tempo, e é esta a marca de sua autenticidade (4). A história da filosofia é uma continuidade contraditória: as "filosofias se estruturam umas sobre as outras" (5) e vivem em luta e processo, plenas de potencialidades por atualizar e, por isso, prontas para serem recebidas, interpretadas, cotejadas com experiências novas, e "mal-entendidas": esse processo de recepção filosófica é legítimo, e não se pode confundi-lo com o mal-entendido compreensivo, quando se subverte a hierarquia de valores de uma filosofia, ou, p. ex., quando se atribuem a um filósofo frases que não pronunciou - simples ignorância - (6). Distinguimos, pois, com Agnes Heller, a recepção filosófica da "abordagem especializada": a primeira é às vezes um mal-entendido que representa a atualização de potencialidades presentes na filosofia recebida: a recepção é ela própria filosofia; a exegese limita-se ao "já-pensado", fechada em si mesma, e não ousa produzir espanto - desenvolver o pensamento com que se defronta além de si: constitui mesmo, por vezes, um conhecimento "supérfluo e dispensável para a verdade", para dizê-lo com Hegel; uma lógica que disseca o pensamento filosófico vivo como a um cadáver. Mas, se filosofar é pretender dar ao mundo uma norma (7), para isso talvez não seja vital proceder como os filólogos "que sabem seguramente melhor do que todos os filósofos reunidos que termo, quan-

tas vezes e em que contexto aparece no *Corpus Aristotelicum* " (8), porque um saber como este não responde às perguntas que toda filosofia deve formular, tratando-a simplesmente como "material científico". Por essa razão, talvez, pretender que haja interpretações impuras, ideológicas, que façam do "Hegel reencontrado uma espécie de remédio ou de consolação para o Marx perdido", como afirma Norberto Bobbio (9), significa tirar do filósofo a margem de jogo legítima que ele tem na recepção filosófica: o que sempre ocorre, já que nenhum pensamento pode "distanciar-se completamente de seu passado" (10). É claro que as filosofias podem sucumbir às "réplicas da História" (11), mas isto é inevitável e não invalida a busca da tradição, somente confirma o fato de que nem tudo já foi pensado e cada geração tem o dever de filosofar para o seu tempo: talvez caiba aqui a conhecida metáfora do anão sobre as costas do gigante, que vê mais longe do que este. Isso quer dizer simplesmente que temos de abordar a filosofia numa perspectiva dúplice: ela enuncia o pensamento de seu tempo, mas diz o que falta a esse tempo (E. Bloch) ou, por analogia com a obra de arte, a qual, segundo a proposição de Lukács, tem uma dupla determinação: "a inseparabilidade de sua essência histórica e de seu cumprimento da norma estética, válida para toda a história humana" (Est. 2º, 134). Se o afeto nos subtrai parte da razão ao julgarmos o que amamos, podemos di-

zer, legitimamente, com Hegel, que nada de grande se pode fazer sem paixão (12). Talvez, então, a autêntica filosofia encare a paixão e o espanto como "determinações reflexivas" e toda recepção filosófica seja um pouco aquela que diz eureka, 'enfim encontrei um caminho', ou seja, uma forma de recepção "estética" da filosofia, denominação de Agnes Heller (13), provavelmente inspirada em seu mestre Lukács, que afirmava ser análoga ao sentimento de prazer provocado pela verdadeira obra de arte a "compreensão cognoscitiva de conexões desconhecidas e complicadas" (Est. 1º, 313).

II - A "ÁLGEBRA DA REVOLUÇÃO"

1. Toda grande filosofia, espírito vivo do real, pode ser apropriada em sentidos diversos, também pensava Ernst Bloch, quando contrapunha à interpretação formalista do pensamento de Aristóteles uma outra, salientando o caráter dinâmico da matéria (14): escola que chamou "esquerda aristotélica", compreendendo desde os árabes Avicena e Averroes (para os quais a categoria da *natura naturans* vai ocupar o lugar ontológico de Deus), passando pelo herético Bruno, Spinoza, Leibniz, até Goethe, Hegel e Marx. Um pensamento que

pretenda negar aquiescência aos fatos - presente em toda forma de filosofia positivista - só pode situar-se ontologicamente como processo, movimento, história: a filosofia reflete a lógica da vida, e por isso Hegel a concebe como o "manto de Penélope, que de noite se desfia e todos os dias se recomeça desde o princípio" (15). Se o nascimento do moderno conceito de História remonta à filosofia hegeliana (16), na filosofia mesma a "família" que nega a inércia dos fatos vem desde, pelo menos, Heráclito: tudo flui, como um rio, no qual ninguém pode banhar-se duas vezes. Hegel afirmava não haver proposição de Heráclito que não tivesse acolhido em sua *Lógica* (17), de modo que ele não é o primeiro dialético consciente da História, mas é, contudo, como aponta Lukács, o primeiro para quem a contradição é o princípio ontológico último (18).

2. A preocupação ontológica de Hegel leva-o a negar à filosofia o papel descomprometido de reino do "dever" apenas. A filosofia é o reino da razão que *deve* ser, isto é, *deve* realizar-se na História. O "dever" não pode ser algo tão distante do ser; pelo contrário, deve ser extraído deste mesmo ser: a razão é mais real do que a simples existência, por isso Hegel vai afirmar no prólogo à *Filosofia do Direito*: "o que é racional é real e o que é real é racio-

nal". Aqui, porém, para evitar um mal-entendido compreensivo, é imprescindível ter claro que Hegel distingue "realidade" e "existência", contrapondo à realidade do racional a "concepção de que as idéias, os ideais, não passam de quimeras, e a filosofia, de um sistema de tais fantasmas cerebrais [] que as idéias são algo de demasiado excelente para ter realidade, ou então, algo de demasiado impotente para a obter" (Enc. § 6º).

3. Se a filosofia é o reino de realização da razão, nada lhe pode ser mais alheio do que a fé, o saber imediato, o senso comum, a intuição: a cômoda opinião, combatida por Hegel, de que para filosofar não se exigem esforço, aprendizagem ou estudo, do mesmo modo como se para fazer-se um sapato não se devesse ter aprendido e exercitado o ofício do sapateiro (Enc. § 5º). A idéia, para Hegel, não pode ser algo tão impotente que deva restringir-se a "dever", a não "ser realmente" (Enc. § 6º). Nestas pegadas, Agnes Heller conceitua a filosofia como "utopia racional" que deve ser (19): abandonar a razão significa ir direto à ideologia do Blut und Boden, ou, com Hegel, "se o saber imediato houver de ser o critério da verdade, segue-se, em segundo lugar, que toda superstição e idolatria se declara como verdade, e que o mais ilegítimo e o mais imoral conteúdo da verdade se justi-

fica" (Enc. § 72).

4. Mas o conceito de razão é histórico: a razão, como tudo que é vivo, não existe senão em luta e processo: o processo histórico é um processo de construção da razão e da verdade, pois "existir no modo da verdade é uma questão de vida (e morte) - escreveu Marcuse - e o processo que leva à verdade não é tão-somente um processo epistemológico, mas também um processo histórico" (20). Muito se fala da razão, sem lhe determinar o conteúdo, sem dizer o que ela é, qual a sua "determinidade", já reclamava Hegel (Enc. § 181). A razão é talvez uma forma que vai correspondendo, historicamente, a diversos conteúdos: de modo que um novo conteúdo para a razão será uma conquista histórica, elaborada sobre os erros e acertos do passado, e será ao mesmo tempo negação desse passado. "O novo não pode ser uma simples correção ou revisão do velho", - escreve Marcuse - porém "é certo que a verdade não cairá madura do céu, e o novo, de algum modo, já está imbricado no velho, mas apenas como potencialidade"(21). Na ontologia hegeliana, o real é mais digno que o simplesmente existente: é o possível que deve ser trazido à existência pela razão. O "real-possível" é racional; a forma accidental, contingente, do ser, é ainda cheia de imperfeição: "chama-se irrefletidamente realidade a todo capricho, ao erro, ao mal,

e ao que se situa nesta linha, como também a toda e qualquer existência atrofiada e passageira. Mas também já, para o modo ordinário de sentir, uma existência accidental não merecerá o enfático nome de real: o accidental (*Das Zufällige*) é uma existência que não tem um valor maior do que o de um possível: que pode não ser do mesmo modo que é" (Enc. § 6º).

5. Somente elaborando uma ontologia da realidade se pode dar dignidade ao "dever" filosófico, de modo a qualificar-se o real como aquele ser perfeitíssimo e ao mesmo tempo projeto de realização desta utopia na História, não mais como jacobinismo anarquista: "Efetivamente, a Razão e a Lei não estão em situação tão desesperada que só possam aspirar a 'dever-ser', como se o 'dever' fizesse parte da eternidade", dizia Hegel (22). Uma filosofia que deseja realizar o seu "dever" e não apenas sonhar com ele deverá partir da negação do existente, que é imperfeito, sem deixar de ver que nessa realidade efetiva já está imbricada sua utopia - Hegel nega aqui toda filosofia que o antecede: o ceticismo de Hume, a filosofia crítica de Kant, a qual, elaborando o conhecimento no plano meramente formal, se traduz numa forma de filosofia positiva (se a essência é incognoscível é, também, por consequência, imutável). A emergência da filosofia, para Hegel, está na experiência, mas

põe-se com ela numa "relação distanciante, negativa" (Enc. § 12). Por isso, o filosofar é ingrato, da mesma forma que o comer, que se deve aos alimentos, mas os destrói para poder ser (Enc. § 12). "Na contingência do mundo está implícito que ele é somente algo de caduco, fenomenal, em si e para si, nada" (Enc. § 50): aqui o início de uma filosofia negativa, uma forma de pensamento dialético, e arma poderosa contra todo e qualquer positivismo (23). O "conhecer" de Hegel é algo de concreto, é ao mesmo tempo "modificar-se", à medida que une sujeito e objeto e não se limita ao plano formal, como o propósito do escolástico de aprender a nadar sem antes decidir-se a cair n'água (Enc. § 10): esse conhecimento remonta à tradição socrática do "conhece-te a ti mesmo", não é objeto de uma filosofia alheia ao homem, nem é uma filosofia "que vive afinando seus pianos", sem importar se tocam (Bloch, SO, 176). A partir desse instante, é preciso instruir-se no conteúdo da filosofia, muito mais do que aprender a filosofar sem conteúdo, o que "seria algo assim como dizer que se deve viajar e viajar, mas sem conhecer as cidades, os rios, os países, as gentes, etc." (Hegel, apud Bloch, SO, 188).

6. Não é possível compreender Marx sem entender a Lógica de Hegel, pensava Lenin, para quem os marxistas

tas deviam constituir uma "sociedade secreta de amigos materialistas da dialética hegeliana" (24). A lógica de Hegel pode ser comparada à viagem de Fausto, sendo a obra de Goethe irmã gêmea da *Fenomenologia do Espírito*, segundo Bloch (50, 59). A metáfora da viagem vai ser mais tarde utilizada por Marx quando chamar "viagem de retorno" ao método dialético (25). Enquanto para a lógica formal $A = A$ e não pode ser ao mesmo tempo não-A (o que diz o óbvio, no plano da imediatez e não da filosofia, criticava Hegel: "falar em conformidade com esta lei necessária da verdade [um planeta é - um planeta, o magnetismo é - o magnetismo, o espírito é - o espírito] constitui, com toda a razão, uma tolice: esta é, efetivamente, uma experiência universal", Enc. § 115), para a lógica dialética A não pode permanecer igual a A: aqui está presente o movimento da vida, que não cessa de fluir, como um rio. Em A está presente a negação de A, eis o princípio ontológico primeiro, da contradição, que fará com que A tente sair da sua condição imediatamente dada. O ser, em Hegel, é igual ao nada: ambos são "evanescentes" e a realidade está no devir que os une: o devir, como unidade de ser e nada, é o momento em que ambos são removidos - o devir, mediante sua contradição em si, resulta no ser "determinado" (Enc. § 89). Algo só é enquanto é passagem a outro, assim "algo torna-se um outro, mas o outro é também um algo: por conseguinte, torna-se igual

mente um outro, e assim até o infinito" (Enc. § 93). A superação da contradição não é, porém, termo médio de opostos, ou conciliação, adverte Hegel: "o verdadeiro infinito **[]** comporta-se não só como o ácido unilateral, mas conserva-se; a negação da negação não é uma neutralização" (Enc. § 95). Tudo está determinado ao que está fora de si, diz Hegel, e esta totalidade conforma-se como "círculos de círculos" (Enc. § 15). "Hegel tem como princípio imanente o do omnia ubique, o todo se acha em todas as partes **[]** - escreve Bloch - "princípio que provém de Nicolau de Cusa e de Leibniz **[]** Por essa razão, o 'conhece-te a ti mesmo' por onde nos leva, em fases ou voltas cada vez mais altas da espiral, a Fenomenologia do Espírito" (SO, 39).

7. Tudo que é vivo carrega consigo sua contradição, que fará com que saia de si e busque uma outra forma de ser: deve-se, por isso, desconfiar da forma como tudo aparece - com efeito, "quando se afirma que todas as coisas têm uma essência, predica-se que não são, na verdade, tal como se mostram de imediato" (Hegel, apud Bloch, SO, 161). O primeiro plano, não apenas do conhecimento, da vida mesma, é o imediato, a aparência, que não é ilusão: tem existência concreta como forma em que a essência aparece "o sentido da ele

vação do espírito é que ao mundo cabe, sem dúvida, o ser, mas este é apenas aparência, não é o verdadeiro ser [1] esta elevação, sendo passagem e mediação, é igualmente superação (Aufhebung) da passagem e da mediação" (Enc. § 50). Para Hegel, os fatos, mesmo tomados em sua imediatez, demonstram sair de si, determinarem-se a algo: então, a verdade do ser não pode estar no imediato, e sim no processo, e a chave para o conhecimento do processo está na descoberta de tais determinações - ou seja, da mediação entre os pares que a filosofia mantinha em insuperável antinomia: ser e nada, vida e morte, trabalho e jogo, sujeito e objeto, sociedade e Estado, público e privado, teoria e práxis, etc. Porque o ser se define no seu processo, na realidade do devir, "não podemos definir ser como alguma coisa, pois que ser é o predicado de todas as coisas. Em outras palavras, cada coisa é, mas ser não é uma coisa. E o que não é coisa alguma, é nada. Assim, ser é 'pura indeterminação e vacuidade': não é uma coisa, portanto é nada [1] Hegel usa este fato ^{como um instrumento} para demonstrar o caráter negativo da realidade" (26).

8. "Cada coisa só é na medida em que, a todo momento do seu ser, algo que ainda não é vem a ser, e algo que agora é, passa a não ser. As coisas só são enquanto surgem e desaparecem, ou o ser deve ser concebido como vir-a-ser" (27). Aqui, a predominância do "devir" sobre o ser indica uma

filosofia negativa: a verdade do ser, como a do nada, é a unidade de ambos, e "esta unidade é o devir", diz Hegel (Enc. § 88). A base ontológica de toda filosofia positivista é o ser, cuja realidade é a sua existência atual, acidental e passageira, atrofiada. A filosofia hegeliana, ao contrário, vê as formas atuais enquanto momentos, que devem ser superados. A predominância do devir sobre o ser, Hegel exemplifica com o "começo": uma coisa, no seu começo, ainda não é, mas este começo "não é somente o nada da coisa; aí já se encontra o seu ser. O próprio começo é também devir" (Enc. § 88). No Prólogo à Fenomenologia, Hegel vai utilizar a imagem do mundo como "matéria ígnea, cheia de forças contraditórias, eruptivo como a primavera": "A semente desaparece ao abrir-se em flor, e bem podemos afirmar que ela contradiz a esta; o mesmo acontece com o fruto, que vem declarar que a flor é uma falsa existência da planta, e a põe como a verdade desta" (apud Bloch, SO, 118). Daí a conclusão que será tão cara a Marx, de que a "riqueza engendra a miséria, e toda sociedade leva em si elementos da que há de lhe suceder, elementos que representam a contradição dessa sociedade" (SO, 118). A dialética hegeliana é um processo ininterrupto de saltos e rupturas, "como uma criança: depois de um longo processo de gestação, o primeiro alento vem romper aquele desenvolvimento gradual e progressivo - salto qualitativo - e se produz o parto" (Hegel, Prólogo à Fenome

nologia, apud Bloch, SO, 120). "Hegel diz que a negatividade do ser é a 'base e o elemento' de todas essas decorrências. O progresso de uma categoria lógica à outra é estimulado por uma **tendência** inerente a cada tipo de ser, a ultrapassar suas condições negativas de existência e passar a um novo modo de ser, onde alcança sua forma e conteúdo verdadeiros" (28). Aqui Hegel desenvolve o caráter dinâmico da matéria, com que se inscreve na tradição da **esquerda aristotélica**: o desenvolvimento da matéria não é dado de fora, não se deve a um ser-por-outro, mas, antes, é **imanente** - é um desenvolvimento de potencialidades do ser, o qual, por isso mesmo tem na hora de seu nascimento, a hora de sua morte: já não existe antinomia, pois "perecer é sua maneira própria de consumir suas verdadeiras potencialidades" (29).

9. O conceito mais explosivo da dialética hegeliana, que terá repercussões no uso revolucionário que terá, ou poderá ter, sua lógica, chamada pelo socialista russo Alexandre Herzen de "álgebra da revolução" (apud Bloch, SO, 125) será o conceito de **tendência**. Leibniz dividira, escreve Engels, as forças do movimento em mortas e vivas, sendo as primeiras "representadas pelas pressões ou **tendências** dos corpos em repouso"(30). "Hegel disse que a dialética é explosiva

e expansiva, - diz Bloch, - "pois bem, Leibniz descobriu nela, muito antes, uma espécie de afinidade com a teoria cinética dos gases, com a tendência expansiva, tendência que acabará fazendo saltar as paredes da velha caldeira" (SO, 127).

10. Porque a realidade efetiva possui já uma **tendência** a ultrapassar a forma em que é dada, o conceito de realidade é, ao mesmo tempo, o de possibilidade. O que é, não é por necessidade, também poderia existir sob outra forma: "uma determinação jurídica - por exemplo - "pode apresentar-se plenamente fundamentada e coerente com as circunstâncias e instituições existentes e ser, no entanto, irracional e injusta em si e para si", diz Hegel (31). A passagem a uma outra forma - racional e justa - no entanto, não é externa àquela que existe, porque diz respeito ao seu conteúdo, como **tendência** deste a arrebentar sua "forma", saindo de si; como **possibilidade real** de ser outro: a partir desse momento, o real "revela-se contraditório, revela-se dilacerado entre o ser e o dever. O real contém, como sua verdadeira natureza, a negação do que ele imediatamente é, ^{e assim,} contém ... a possibilidade" (32). Este conceito de possibilidade, como conteúdo do real, segundo Marcuse, evita o seu uso como "refúgio idealístico da realidade" (33), isto é, como dever-ser descomprometido com

a possibilidade de se tornar ser, descomprometimento próprio a toda filosofia dualista. "A possibilidade é o essencial para a realidade efetiva, mas de maneira que é, ao mesmo tempo, apenas possibilidade" (Enc. § 143). "Possibilidade e contingência são os momentos da realidade efetiva", diz Hegel (Enc. § 145). Segundo Ernst Bloch, o conceito hegeliano de possibilidade inscreve-se na tradição aristotélica: "O ser, em Aristóteles, é o movimento do potencial ao atual; a vida, em Hegel, é o movimento que vai desde o ser em-si, passando pelo ser fora-de-si, até o ser para-si" (SO, 431). As definições de desenvolvimento, em Hegel, "remontam à categoria aristotélica fundamental da possibilidade (*dynamis*). E esta possibilidade identifica-se, exatamente, por sua vez, em Aristóteles, com a matéria, sua matéria é *dynamei-on*, o ser-em-possibilidade" (SO, 406). A possibilidade de Hegel nunca trata de um possível formal e abstrato; aliás, a filosofia, para ele, só lida com "pensamentos concretos" (Enc. § 82): "essa realidade, que constitui a possibilidade de uma coisa, não é, portanto, sua própria possibilidade, mas é o ser em-si de um outro real; ela mesma é a realidade que deve ser cancelada["](34). É relacionada ao possível real desse outro que a negatividade de algo assume um caráter positivo: é a partir da imperfeição que se pode tomar consciência do possível - o qual pode atualizar-se, tornar-se real. "Os aspectos negativos da realidade não são,

pois, 'distúrbios' ou pontos fracos dentro de um todo harmônico, mas as condições mesmas que revelam a estrutura e as tendências da realidade" (35). A dialética parte da negação, mas tem um resultado positivo, "porque possui um conteúdo determinado, ou porque o seu resultado não é o vazio e o abstrato, mas a negação de certas determinações, que estão contidas no resultado justamente porque este não é um nada imediato, mas um resultado" (Enc. § 82). A coisa finita, para Hegel, "tem por essência 'esta inquietação absoluta', este esforço 'para não ser o que ela é'" (36).

11. Agora, compreendido o conceito de real, bem diverso do existente, explica-se a fórmula expressa no Prólogo à Filosofia do Direito: "o que é racional é real e o que é real é racional": o próprio Hegel teve de explicar o verdadeiro sentido, não-conformista, de sua frase, mais tarde, na Enciclopédia, ao dizer que o ser é em parte fenômeno (contingência, acidente, passagem) e somente em parte realidade (Enc. § 6º). A existência empírica acha-se ainda mesclada com o mal e o que **não-deve-ser** - a realidade é somente a existência identificada com o que deve ser: a razão. Por conseguinte, a tese hegeliana não implica a conciliação com a existência dada de um Estado concreto (Bloch, SO, 236). Uma vi-

são inconformista deste tese foi, segundo Bloch, herdada pela esquerda hegeliana, especialmente por Marx, para quem vai ser preciso "descobrir na realidade mesma o plano de mudança dialéctico-objetiva para enlaçá-lo às exigências do coração" (SO, 237).

III

A "astúcia da razão"

1. "Viver é muito perigoso", escreveu Guimarães Rosa, pois "a gente quer passar um rio a nado, e passa; mas vai dar na outra banda é num ponto muito mais embaixo do em que primeiro se pensou" (*Grande Sertão: Veredas*): esse perigo constitui aquilo que Hegel chamou de "astúcia da razão": os "homens parecem obedecer a seus próprios desígnios, quando, em realidade, põem em prática outros, muito mais gerais" (Bloch, SO, 219). Mais tarde, Marx vai dizer o mesmo, quando afirmar que os homens não o sabem, e contudo o fazem (Lukács, *Estética*, epígrafe), ou, exemplificando-o, n'0 18 Brumário, como os heróis, os partidos e as massas da Revolução Francesa cumpriam, com roupas romanas e dizendo frases romanas, a missão de seu tempo, que consistia em desencadear e instaurar a moderna sociedade burguesa (37).

2. Já que os homens, pensando atingir certos fins, chegam a outros, diversos, mais gerais, vai ser tão importante a superação da alienação, "como chamou Hegel de modo tão acertado o fenômeno fundamental da sociedade capitalista" (Bloch, SO, 97). O ato filosoficamente revolucionário de Hegel, nesse sentido, está na descoberta das "determinações reflexivas", eliminando "o abismo que separava, de modo absoluto, o fenômeno da essência" (38). "A próxima verdade do imediato singular () é o ser referido a outro. As determinações dessa referência são o que chamamos determinações reflexivas" (39). Determinações reflexivas são todos os pares que se mantinham em insuperável antinomia: falso/verdadeiro, sujeito/objeto, forma/conteúdo, meio/fim, trabalho/jogo, vida/morte etc. Estas antinomias, identificadas no devir, encontram sua verdade, e então, por exemplo, o "falso é, mas já não como falso, um dos momentos da verdade" (in Bloch, SO, 331), ou ainda, "isso que aparece como atividade da forma, é ademais o próprio movimento da matéria mesma" (Enc. § 133).

3. Ferdinand Lassalle, embora fosse afilhado por Hegel, segundo Edmund Wilson (40), não levou às últimas conseqüências essa revolução hegeliana: seu discurso sobre a constituição gira em torno de uma antinomia para a qual ele não encontra mediação - a forma rígida, congelada, de

um lado (a "folha de papel"), que seria reflexo passivo de um conteúdo isolado, de outro lado (os "fatores reais de poder") (41). Essa antinomia insuperável, que tem no idealismo subjetivo kantiano um expoente (a misteriosa "coisa-em-si"), não deixa de ocultar uma herança teológica: ao pensamento humano só é possível conhecer fenômenos, pois a essência é do âmbito divino, uma herança que, sob formas laicas, permanece no positivismo e seu desprezo por questões ontológicas, segundo Lukács (42). A realidade, para Hegel, ao contrário, é unidade, veja-se a lição contida no § 133 da Enciclopédia: "Na oposição entre forma e conteúdo, importa essencialmente estabelecer que o conteúdo não é privado de forma, mas tanto tem em si mesmo a forma quanto esta lhe é algo de extrínseco [] Em si está aqui presente a relação absoluta do conteúdo e da forma, a saber, a sua conversão recíproca de modo que o conteúdo nada mais é do que o converter-se da forma em conteúdo, e a forma nada mais é do que o converter-se do conteúdo em forma".

4. A visão desses pares antinômicos como determinações reflexivas permite superar a "antiquíssima antinomia filosófica, a da rígida contraposição entre uma teleologia guiada pela transcendência e o domínio exclusivo da causalidade na ontologia" (43). A teleologia ganha dignidade em He-

gel, tal como em Aristóteles: meio e fim não são termos antagônicos, mas "momentos de um mesmo movimento dialético" (Bloch, SO, 166). A categoria fundamental, em ambos os filósofos, escreve Bloch, é o fim, "princípio final, teleológico, o qual não é, de modo algum, contraditório com o fato de que o meio, quer dizer, a via que conduz a um objetivo, possa ter em Aristóteles, e com maior razão em Hegel, mais dignidade que o objetivo correspondente" (SO, 431).

5. Para Hegel, o "instrumento" é mais nobre que as fruições imediatas que ele proporciona: o fim consome-se, o meio permanece - aqui, tal como no conceito hegeliano de possibilidade, percebe-se uma filosofia comprometida com a realidade concreta: nem o real, que é um possível, nem o objetivo final, podem ser usados como refúgios idealísticos, abstraídos da realidade efetiva, como "suspiros da consciência desgraçada". Desde que a realidade é uma totalidade concreta, o espírito deve elevar-se por sobre os fenômenos, aparência da essência ou mundo "pseudoconcreto" (Kosík), mas deve, também, retornar a ele para, compreendendo-o, transformá-lo, no rumo da identidade (ser para-si): por isso o apelo à ciência e à filosofia feito por Marx: "se a aparência fenomênica e a essência das coisas coincidissem diretamente, a ciência e a filoso-

fia seriam inúteis" (44). O "conhece-te a ti mesmo" da filosofia hegel-marxiana é uma elevação sobre a esfera cotidiana da vida, seguida de uma **viagem de retorno**: por isso, quando Marx transforma a "astúcia da razão" em "ideologia", não pretende negar a existência da representação, como pode fazer entender, à primeira vista, a expressão "falsa consciência", mas apresentar esta representação como aparência da realidade, parte do todo, cuja verdade não se limita a esta forma imediata e fenomênica, mas se encontra no devir, resultando da mediação com seu contrário. Karel Kosík escreve sobre isso, com acerto: "Não podemos [] considerar a destruição da pseudoconcreticidade como o rompimento de um biombo e o descobrimento da realidade que por trás dele se escondia, pronta e acabada, existindo independentemente da atividade do homem" (45). Deve-se, porém, distinguir a "superação" no **conhecimento** da realidade da "superação" da **realidade mesma**, sem, no entanto, perder de vista que esta última é uma interação de fatores, entre os quais se inscreve a atividade humana desalienada, ou "crítico-prática", ou, como escreve Lukács: "um conhecimento verdadeiro dos complexos que favorecem ou impedem a superação pode se tornar, em determinadas circunstâncias, um componente ontologicamente real no próprio processo de superação" mas uma superação no âmbito da realidade é impossível, pois "quando uma objetividade ontológica realmente dada for cancela

da **de facto** - a relação forma-conteúdo será simplesmente renovada, com as variações correspondentes, na nova objetividade (ou nas novas objetividades): em suma, uma relação forma-conteúdo continuará a existir (Naturalmente, o estudo concreto das novas relações forma-conteúdo continuará a ser uma importante questão científica)" (46). Este estudo concreto a que se refere Lukács é **também** um desmembramento da atividade subjetiva que, já Hegel o reconhecia, constitui uma força produtiva, um fator de superação da própria realidade. Ernst Bloch salienta como o "autoconhecimento humano, sempre e quando seja concreto, transforma seu objeto praticamente do mesmo modo. Um exemplo, ao conhecer-se a si mesmo como mercadoria, o operário cancela este caráter de mercadoria para adquirir outro distinto. Outro exemplo, o autoconhecimento de uma ideologia significa o cancelamento de sua simples aparência imediata e sua colocação no processo verdadeiro, que a aparência reflete" (50, 80). Essa força material, representada pela atividade teórico-prática, pode ter conseqüências fecundas no processo de superação do fenômeno jurídico. A partir do instante em que se conhece o caráter falso, mistificado, do Direito e da teoria jurídica, estas aparências integram-se no processo genético - que é necessariamente um processo teleológico - e percebe-se a contradição: o Direito e a teoria não satisfazem às necessidades que dizem perseguir. A descoberta de uma realidade jurí-

dica contraditória permite que não nos limitemos à "forma": a percepção de uma relação forma-conteúdo orientada para um fim constitui uma arma certamente insuficiente, mas necessária, para a superação da realidade: a transformação, ainda que superficial e cotidiana, da forma em que ela aparece (o fenômeno jurídico: lei, sentença, costume, etc- formas de exteriorização do conteúdo). Aqui está o que entendemos ser a contribuição revolucionária da ontologia hegeliana para o pensamento moderno: é a partir de seus princípios fundamentais - da processualidade, contradição (nada que é vivo existe senão em luta e processo), totalidade e historicidade, e categorias como realidade, existência e possibilidade, e ainda, do conteúdo liberador do conhecimento (uma força produtiva), - que nos vai ser possível prosseguir na identificação de uma realidade jurídica utópica: em que o Direito não anda a reboque de fatos sociais petrificados, mas pode constituir-se em alavanca de superação de instituições inadequadas e injustas, empurrando as relações humanas para um futuro de plenitude (o reino da liberdade, que não pode ser senão entrevisto, fugidamente, no presente), num progresso jamais garantido a priori, já que sempre acossado pelo "nada" (*Das Nichts*) destruidor, segundo a crítica interpretação da necessidade histórica em Hegel, por Ernst Bloch. A matéria jurídica vai-se construindo assim como realidade aberta às possibilidades que são, efetivamente, o

preenchimento das velhas formas por novos conteúdos, até o limite em que uma nova relação forma-conteúdo irrompa (salto qualitativo). Para esse devir utópico, devem convergir os atos humanos alternativos (como veremos nos próximos ensaios, sobre as contribuições de Ernst Bloch, Georg Lukács e Agnes Heller), já que o nada sempre se insinua em cada momento histórico (o A.I. 1, de 1964, por exemplo, ou o Plano Brasil Novo, de 1990) (47).

3

A UTOPIA CONCRETA

"Os homens são todos iguais no governo republicano; são também iguais no governo despótico; no primeiro porque são tudo; no segundo porque não são nada"
(MONTESQUIEU, Do Espírito das Leis, 85)

I

1. "Aonde vamos? Sempre à casa", são versos de Novalis (1). O nosso processo vital como um eterno retorno é uma idéia romântica que os jovens Ernst Bloch (1885-1977) e Georg Lukács (1885-1971) - a esquerda de Heidelberg, círculo intelectual no qual pontificou Max Weber - vão inverter em utopismo messiânico.⁽²⁾ A era das revoluções, que vai ter seu apogeu na Revolução de Outubro, com Lenin à frente da vanguarda do proletariado, vai abrir uma perspectiva de futuro no presente, de redenção da espécie, tornada mercadoria pelo capitalismo (3). O paraíso perdido, a idade dourada ("de todas as

ilusões que teve o homem, a mais verossímil **II** sem **[a qual]** não poderiam viver, não poderiam morrer", no dizer de Dos-
 toievski, apud Est. 2º, 264); a **Kultur** em lugar da
Zivilization, que representam a nostalgia do conservadorismo
 romântico (4), já não têm de ser resgatadas de um passado mítico:
 "Aonde vamos?" - no rumo da Pátria, responde Ernst Bloch:
 porém há que se construir a Pátria. A Gênese, na filosofia de
 Bloch, não é começo, é fim (5). A Pátria é o reino da liberdade*,
 resgatado do passado, entrevisto no presente e que simplesmente
 ainda não é; a Pátria é identidade de sujeito e objeto
 finalmente lograda, é desalienação, é "naturalização do ho-
 mem, humanização da natureza", nas palavras de Marx. A Pátria
 é utopia, lugar que está aí sempre e nunca, aonde se quer che-
 gar, mas ainda não se conseguiu chegar no curso dessa nossa
 "pré-História".

II

"Tudo está cheio desse algo que falta"

1. O pensamento de Bloch funda-se sobre uma dupla base: antropológica e ontológica. A primeira cons-

titui uma teoria dos afetos, elaborada a partir da crítica de Bloch à teoria dos sonhos de Freud. Embora lhe reconheça ns méritos por "banir da vida sexual mentiras velhas de séculos e o mofo duma moral em decomposição" (6), Bloch acha o método de Freud limitado, exatamente ao considerar os sonhos diurnos apenas graus preliminares dos noturnos. Dessa forma, não há nada de "novo" no inconsciente freudiano, o qual, girando em torno do "já-acontecido" é outra forma da "recordação" platônica, que faz da psicanálise ciência do regresso (7). O sonho diurno, segundo Bloch, não é rememorativo: "a sublimação no sonho aparece como obstáculo para o surgimento da esperança utópica" (8). O homem é um ser imaginante, e o princípio motor da sua vida é a esperança: o sonho diurno não precisa ser de-~~x~~senterrado e interpretado, mas precisa tornar-se concreto. Aqui a mediação entre desejo e possibilidade: o primeiro é o consciente que "ainda-não-é"; a segunda, a realidade que também "ainda-não-é": o ainda-não-acontecido. Esta é a mediação que fundamenta a ontologia da esperança de Ernst Bloch, ontologia que supera o ser ($A = A$) e o dever abstrato para relacioná-los temporalmente: "S ainda não é P", é a fórmula com que Bloch resume seu pensamento - o Sujeito ainda não logrou encontrar seu predicado (SO,38-9).

2. O homem começa a filosofar porque tem fome: é a partir de sua carência que se percebe incompleto - aqui também o início de uma filosofia negativa. O homem é um animal cuja fome futura já o põe faminto, dizia Hobbes, o que significa, nas palavras de Lukács - a fome leva-o a "cuidar intelectual e praticamente do alimento futuro, [1] move-o a trabalhar" (Est. 3^a, 46). A existência, segundo Bloch, é "enteléquia imperfeita": a partir da imperfeição do ser os homens movem-se a trabalhar para que a plenitude encontre termo algum dia. A Humanidade sempre sonhou - mesmo os projetos abstratos de Platão, Morus e Fourier (o falanstério) revelam que a existência é contingente, atrofiada e cheia de mal, deve ser trazida à razão: a sociedade capitalista é um "filistério", segundo o trocadilho de Walter Benjamin (9). A sociedade tem fome, carência de encontrar uma Pátria: "Ver-se-á então que o mundo possui há muito o sonho de uma coisa de que lhe basta possuir a consciência para a possuir realmente", escreveu Marx (10). O homem é, pois, um animal desejante, o que não significa, desde logo, que todos os sonhos sejam iguais: Bloch distingue os utópicos concretos dos "utopistas" (utópicos abstratos) - porque os primeiros sonham com os pés no chão, e realizam o melhor mais próximo, em condições adversas: os sonhos aqui representam a diretriz (corrente quente do marxismo), a meta final que guiará a tendência, já presente na matéria, à

mudança. O utópico concreto não perde de vista as condições objetivas (corrente fria do marxismo), pois não é um "quixo-te": A utopia concreta é a mediação de dois Sollen: o dever-ser e o dever-fazer, a possibilidade. Aqui o tour de force que faz de Bloch o introdutor da face positiva do termo utopia na história filosófica (11). Utopia sempre fora associada a "utopia abstrata", projeto irrealizável, perfeição afastada da existência (uma ilha ou o futuro) e assim foi combatida por Marx e Engels, que se orgulhavam de tornar o socialismo "científico". Ernst Bloch diz da utopia concreta: "O que pode ser o conteúdo final, a meta (ser para si, identidade absolutamente mediada) fica, evidentemente, mais além do limite da predicabilidade, pela simples razão de que ainda não existe. A não ser na tendência até ele e no grau de realidade perfeitamente indefinível do 'ainda-não' da latência. Grau de realidade sem dúvida alguma dificilmente definível e localizável, mas que existe efetivamente. É o que permite a distinção entre utopia abstrata e utopia concreta: é o que, nesta última, permite distinguir o novo das atualizações do que é realmente possível: o que já se vislumbra claramente e que, mantendo-se à distância, pertence ao termo final" (SO,462).

3. O ideal pré-existe em toda atividade teleológica: uma idéia de Marx em que se apóia Bloch. O arqui-

teto construiu a obra primeiro em representação, projeto, ou seja, idealmente, depois executou-a (12). O homem não poderia dedicar-se a trabalhar se não adiantasse idealmente o "todo" realizado e harmônico, o **topos** aonde quer chegar. É o que faz Lenin responder - perguntado sobre se um marxista tinha direito de sonhar - que sim: "se já não esqueceu que a humanidade sempre se atribui tarefas realizáveis [1]. Se o homem fosse completamente desprovido da faculdade de sonhar - continua Lenin - se não pudesse de vez em quando adiantar o presente e contemplar em imaginação o quadro lógico e inteiramente acabado da obra que apenas se esboça em suas mãos, eu não poderia decididamente compreender o que levaria o homem a empreender e realizar vastas e fatigantes tarefas na arte, na ciência e na vida prática" (13). Este sonho diurno, de que fala Lenin, manifesta-se, concretamente, sob três formas: a juventude, o câmbio epocal e a produtividade, diz Bloch. Os jovens têm o sentimento de que existe neles algo de grandioso - não sabem todavia o que é - mas algo que vai desenvolver-se com o tempo. O câmbio epocal ocorre em períodos de transição, quando uma sociedade está "grávida" de outra - que se desenvolve lentamente, até uma ruptura: e a violência é a "comadre que ajuda a criança a nascer" - assim o Renascimento, a Ilustração, a burguesia ascendente do século XVIII. Na produtividade, subitamente, desaparecem todas as dificuldades - e uma obra totalmente nova vem

ao mundo (14). São três manifestações do "ainda-não-consciente" dos sonhos diurnos, os quais, se devem efetivamente realizar-se, hão de estar relacionados com a "tendência" da matéria a ser outra. Sem a copertinência do "ainda-não-consciente" e do "ainda-não-acontecido", o sonho e o ideal seriam abstrações, quixotadas, "jogo de loucos". Aqui também a diferença entre utopias e utopismos. O "ainda-não-acontecido" é o solo das primeiras e está ali onde "sui generis o futuro aparece objetivamente como uma possibilidade" (15).

4. Na utopia concreta, a base antropológica (sonhos diurnos) encontra o solo fértil da matéria inacabada, a base ontológica. O homem é um ser imperfeito e toma consciência disso a partir do momento em que sente fome: então passa a mediar-se com o mundo, igualmente inacabado, para completar-se. "Esperar é reconhecer-se incompleto", já escrevera Guimarães Rosa numa de suas histórias (16). O motor da vida humana é a esperança, mas nunca uma espera abstrata, uma espera por Godot (Beckett), e sim uma espera que vai conhecendo as adversidades objetivas e o melhor modo de atuar no mundo para que aquilo que se espera chegue a termo: esta é uma espera inteligente, diz Bloch (*docta spes*). E esta esperança tem fundamento exatamente porque a realidade objetiva é, ela mes-

ma, como o homem, incompleta: "Se o mundo estivesse acabado,*
 - diz Bloch - "nossa solidão seria insuperável". Mas no mundo
 há sempre algo de novo, que pode ser tanto o bem quanto o mal.
 Será o bem, o **ultimum**, se **participarmos** no processo "de um mo-
 do **prometeico**": isso quer dizer: "se o 'ainda-não' vem chegan-
 do, isto não é um otimismo barato, um 'já-chegará', mas é tam-
 bém que pode vir o outro, o que produz a reação do desespero,
 assim como aquele produz a reação da confiança. A esperança
 não é nem desespero, nem confiança. Porque o processo em que
 o mundo se encontra não está perdido e nem ganho **[]** Está **no**
ar [] O fato de que no mundo há algo que ainda não nasceu quer
 dizer que temos de trabalhar muito com a importante categoria
 da **possibilidade**, que até agora estava bloqueada na história
 da filosofia, da mesma forma que o 'ainda-não'" (17).

III

"A flecha que voa está parada"

1. O "ainda-não-consciente" que se expres-
 sa nos sonhos diurnos torna-se utopia concreta - e não jogo de
 loucos, utopismo - quando relacionado em copertinência com a
 natureza incompleta da matéria: quer dizer, o mundo é imper-

feito, e é possível mudar a natureza e a sociedade desde que elas mesmas já estão mudando, em suas tendências e latências. A ontologia de Bloch é uma ontologia do "ainda-não-acontecido". Bloch parte do núcleo imediato do ser - o instante vivido. Retomando a célebre sentença de Zenão - "a flecha que voa está parada" (18), conclui que o ponto central de todo problema ontológico é esta "obscuridade" do momento vivido, o qual, mesmo sendo dinamismo, movimento, apresenta-se à consciência imediata como a flecha de Zenão: parado, petrificado, morto. "Não se vê a contradição da imediatez sensível do instante", também sublinha Lukács, reportando-se a Hegel: "o caráter abstrato da imediatez sensível, tão constantemente sublinhado por Hegel, se manifesta no fato de que o instante isolado, percebido de modo imediatamente visual, não é mais capaz de revelar suas determinações objetivas essenciais, sua gênese desde o passado, sua função genética para o futuro" (Est.2º,393).

2. Talvez a maior fecundidade do pensamento de Bloch seja a compreensão do que aparece na imediatez do instante vivido como obscuro, sem sentido, trivial, inessencial. A partir da herança hegeliana da "negatividade", Bloch elabora sua ontologia. No início de todo filosofar está um "não" - carência, fome - mas esse não é um "não" referido a

algo, o que lhe falta. Porque "tudo está cheio desse algo que falta", escreve Bloch (19). O "não-possuir" (*Nicht-Haben*) refere-se a um "aí", e vai ser um "não-aí", não-tendência a outro, o que lhe falta. Esta negação é aberta, tendencial. À diferença de Hegel, no entanto, Ernst Bloch não vê em qualquer negação a tendência para o todo, a plenitude. Ao contrário de Hegel, para Ernst Bloch a "negação da negação" (superação do não, que é passagem, mediação, nunca "ácido unilateral") não é uma necessidade lógica que se transponha à ordem da realidade, é simples **possibilidade** (20). Existe uma negação fechada, determinada em si mesma, a qual não representa possibilidade de superação: é o **nada**. Bloch exemplifica as duas negações com a própria fome, pulsão primária: a fome leva o homem a trabalhar, cuidar intelectualmente do alimento futuro, a completar-se (o "não"), mas a fome completa, determinada em si mesma, isto é, a indigência, só leva à degradação, aniquilação e morte. A primeira negação pode levar ao todo, à satisfação, à plenitude; a segunda, ao "nada". O "nada" difere do não e o "risco da negação na História consiste em que o negativo se finalize em si mesmo, se converta no absolutamente determinado, que cristaliza o devir histórico" (21). Bloch dá exemplos de "nada" na História: as destruições de Nero e de Hitler. É claro que o nada pode ser conduzido a ser uma negação dialética, mas não há aqui nenhuma "necessidade" histórica, apenas pos-

sibilidade - isto significa que não se pode confiar e simplesmente esperar: Bloch define a esperança como oposto da confiança e do desespero: a esperança é possibilidade real que se concretiza mediante a ação humana. O sonho diurno, aproveitando-se da tendência da matéria, vai constituindo no *hic et nunc* a utopia concreta. A esperança, motor da História, que move o homem a "empreender e realizar vastas e fatigantes tarefas" (Lenin) é uma *docta spes* (esperança inteligente) que, mediada com as possibilidades da matéria (suas tendências) adquire a feição de uma *spes militans* (otimismo militante).

3. Ernst Bloch cunha os termos de sua ontologia do "ainda-não-ser" a partir da "obscuridade do instante vivido": suas categorias expressam os três momentos da matéria processual: passado, presente e futuro. São elas o "não", o "ainda-não", o "nada", o "todo", o "front", o "novum" e o "possível". O *ainda-não* aparece em todos os momentos: no passado é representado pelo "ainda-não-morto", o interrompido. A soma de negações-tendência que deixaram de se realizar constitui o que Bloch chama de "herança cultural": ela é o excedente utópico de cada momento histórico aniquilado, interrompido. A utopia não se realiza na História a não ser de forma fugidia, sempre acossada pelo "nada" tentador. A felicidade não se escreve na

História, já o dizia Hegel, mas em suas páginas em branco (22). Bloch também pensa que o reino da felicidade está mais além do presente, que é passageiro, atrofiado, em si e para si um nada, irracional (especialmente boa parte do seu presente, o fascismo): mas a felicidade não é nem por isso transcendente - ela pode ser a todo momento resgatada do passado, sob a forma do excedente utópico da herança cultural (evocado principalmente na obra de arte, p. ex. a IX Sinfonia), e deve ser sempre atualizada conforme o possível. O fato de não conseguirmos já o "todo" (por isso denominado *ultimum*, *utopissimum*, *ser* *perfeitíssimo*, *reino da liberdade*), não significa que não possamos dele nos aproximar sempre, derrubando as resistências do "nada" destruidor, sólidas em suas trincheiras. Para Ernst Bloch, "S ainda não é P": o Sujeito ainda não logrou encontrar seu predicado (identidade como "ser genérico"), a sociedade ainda não logrou encontrar uma Pátria, etc. mas tal estatuto ontológico da realidade só denuncia o fato de que é possível alcançar "P". "Se o mundo estivesse acabado, nossa solidão seria insuperável". A realidade, em Bloch, identifica-se com a possibilidade. Só uma "realidade aberta e processual se mostra capaz de integrar em si o passado, enquanto 'excedente utópico', ao presente, enquanto 'latência de utopia' e ao futuro, enquanto 'possibilidade de um *utopissimum* que se espera'" (23).

4. A ontologia do "ainda-não" de Ernst Bloch dá sentido ao instante imediato do cotidiano: será esta a função da consciência antecipadora, que se expressa na obra de arte e na utopia social (24). Na negação que dá início a todo processo vital já está contida uma ambivalência que o "converte em zona capaz tanto do fracasso quanto do êxito" (25). Gomez-Heraz assim resume a ontologia de Bloch: "O ainda-não é o estatuto histórico do 'não' que, fugindo de si mesmo, e acuado pela fome, escapa de sua carência (*Nicht-Haben*) e persiste em caminhar no rumo da totalidade, sempre acossado pelo 'nada' tentador" (26). O princípio motor da vida humana não é, pois, em Bloch, o desenvolvimento das forças produtivas, e tampouco é dualista (vida/morte): é o princípio-esperança. Uma tal ontologia não poderia ser aceita pelo marxismo ortodoxo, sendo logo rotulada como revisionismo, metafísica, etc. o que fez de Bloch um peregrino: exilado diversas vezes, perdeu a cátedra de filosofia, submeteu-se a humilhações públicas, etc. Segundo este revisionista, com o marxismo selava-se um estranho casamento, entre a dialética, de família idealista (Heráclito, Platão, Hegel) e o materialismo, de família plebéia (27), resultando no materialismo utópico. Trata-se, evidentemente, de uma retomada da "grande" filosofia e, em especial, o pensamento de Hegel, para revigorar o que se tornara * um marxismo mecanicista e dogmático, guardado a sete chaves

pelos filósofos "oficiais" do Estado socialista. Com razão, pois, I. Fetscher afirma que o tipo de marxismo que se professa depende da relação que se estabeleça entre Marx e Hegel (28). Ernst Bloch chega a interpretar de modo inconveniente a 11ª Tese de Marx sobre Feuerbach e, ao contrário de preconizar o fim da filosofia com a supressão do proletariado, escreve um auto de fé na atividade filosófica, que "continua necessária para determinar no processo dialético a participação do homem na verdade" (29). Porque a verdade não será nunca revelada, e não é muito menos propriedade de uma vanguarda ou do Comitê Central do Partido Comunista, é preciso alinhar uma filosofia **aberta** (o que, segundo Bloch, não é incompatível com a idéia de sistema), que afaste o "nada" na História ("nada" que atualmente assume o caráter de catástrofe, perda de identidade da espécie - biologicamente - através da engenharia genética, catástrofe nuclear, ecológica, etc.) Mas, adverte Bloch, a Humanidade está **no ar**, e é preciso trabalhar muito com a categoria da **possibilidade**, e com o **ainda-não**: contra as profecias dos milenaristas (novos filósofos, pós-modernos, novos-românticos e surrealistas), podemos afirmar: a negação que vivemos **ainda** é uma negação tendencial, aberta - se **ainda não** alcançamos o **todo**, também **ainda não** chegamos à degradação completa, à catástrofe e à perda da razão. E a filosofia não tem nada a dizer sobre a catástrofe, da mesma forma que

nada tem a dizer sobre a morte: a filosofia só pode opor ao "nada" o "todo" que deve ser e a possibilidade de alcançá-lo (30). A herança do pensamento utópico de Ernst Bloch é fundamental para compreendermos a alternativa da atividade humana no rumo do êxito ou do fracasso: inclusive em relação a certo "marxismo" que confia demais - aqui Bloch adverte: não há necessidade histórica que faça o homem chegar ao reino da felicidade e da liberdade, há simples possibilidade, e não se pode confiar - pode-se esperar, mas de forma inteligente, fazendo da espera uma fonte de entusiasmo para a prática orientada no rumo da meta esperada (*spes militans*).

5. A consciência antecipadora é, segundo Bloch, reflexo da realidade material inacabada e que luta para sair de si. A estrutura ontológica da consciência é idêntica à da realidade e consiste no "ainda-não" ou **possibilidade**. "Tu do é possível, enquanto possibilidade é disposição e latência de algo. O possível é o que reflete o verdadeiro estado das coisas: sua situação entre o nada e a plenitude. A realidade não se identifica com o nada, nem tampouco com o todo. É **devir**, o que ainda não é, mas pode ser" (31). O ainda-não-realizado deixa-se conhecer pela consciência através das categorias antecipatórias: **front**, **novum**, **tendência**, **latência**, **último**.

Front é o ponto onde pressionam "as tendências a latências da realidade, a fim de lograr as metas objetivas, objetiva e subjetivamente desejadas"; **novum** é consequência da possibilidade real do ainda-não, pois a história "não é só tradição repetida; existe no passado, ainda em suas melhores realizações, uma melancolia, porque o alcançado não é o buscado e ambicionado, ainda poderia ter sido melhor. Mas o logrado imperfeitamente não supõe uma ocasião definitivamente perdida; no futuro esse passado pode ser resgatado e melhorado; o novo é o que ali não foi ou ainda não era possível. O conceito limite de novo é o 'último' (ultimum): é onde se produz a identidade sujeito-objeto" (32), isto é, aquilo que não está em lugar algum: utopia, Pátria.

6. As categorias **tendência** e **latência** estão relacionadas à dupla caracterização da possibilidade, que Bloch elabora como herança da "esquerda aristotélica". Segundo Aristóteles, a matéria era portadora da possibilidade: de um lado, era "ser-segundo-a-possibilidade", o que indica as condições sob as quais uma coisa é, e as que, por sua vez, lhe faltam, para que se torne outra. De outro lado, a matéria é "ser-em-possibilidade", é portadora ela mesma da mudança, seio maternal de onde tudo surge. A primeira possibilidade, exter-

na (presença de condições, etc.); a segunda, **imanente**: a matéria como mãe das formas. Esta última, segundo Bloch, o "ser-em-possibilidade" é o substrato da **possibilitas**, isto é, a possibilidade real objetiva, determinada como matéria que se produz a si mesma, como matéria ativa, **natura naturans**. "Aqui, há um arco, diz Bloch, estendido desde Aristóteles, sobretudo desde a esquerda aristotélica, desde os grandes filósofos árabes Avicena e Averroes, até Bruno, Spinoza e Goethe. Da **natura naturans**, a possibilidade. Seu sujeito natural é a matéria"

(33). Logo, possível, segundo Bloch, é o que se encontra parcialmente condicionado, o que não está determinado, o que não é necessário (34). Há, contudo, uma primeira distinção entre o "objetivamente possível" e o realmente possível. O primeiro pertence ao âmbito cognoscitivo, e é dado pelo conhecimento sempre parcial que se tem do objeto. O segundo diz respeito à possibilidade **real**, isto é, quando no próprio objeto não se dão todas as condições que o determinam, fazendo-o precisamente assim e não outro. A classificação operativa e recorrente em todo trabalho de Bloch é a denominada segundo a terminologia aristotélica: **kata to dynaton** (ser-segundo-a-possibilidade) e **to dunamei on** (ser-em-possibilidade). "A primeira define o que está materialmente condicionado. A segunda, o que está materialmente aberto" (35). As categorias **tendência** e **latência** correspondem a estas duas categorias de possibilidade: **kata to dynaton** é o caminho, a **tendência**, o **ser-segundo-a-possibilidade**.

bilidade; to dynamei on é o fim, latência, ser-em-possibilidade. "A latência está referida ao último, distante, hoje inalcançável, mas presente como um ainda-não do processo" (36).

"Tendência, - escreve Bloch - é entre outras coisas o aspirar que surge quando se impede violentamente uma realização. Latência é o conteúdo utópico no reprimido, que legitima e substantia a tendência. Ambas, tendência e latência, se encontram na mesma realidade, de forma mais rastreável nos estádios intermediários, onde o antigo não cede lugar e o novo não advém" (37). A matéria é, pois, possibilidade real e a "ontologia nela fundada pode ser chamada a ontologia do 'ainda-não'. De um ainda-não realizado que se corresponde com um ainda-não-sabido conscientemente" (38).

7. "O ser não é uma realidade ainda, é um utópico real-possível", segundo Bloch (39). "O filosofar torna-se assim ciência das latências e tendências do presente e não construção de superestruturas, que estabilizem modelos de convivência social caducos. O filosofar tem por função descobrir as possibilidades do agora, decidir-se por um futuro total e, a partir dele, denunciar as inadequações do presente* com aquele que o homem espera" (40). Mas o que é, afinal, este real-possível? Ernst Bloch distingue quatro tipos de possibi-

lidade, ou níveis de possível: 1º) o possível-formal - simplesmente dizível (ex. quadrado circular); 2º) o possível objetivo-coisal ou provável: aquilo que se pode dizer possível com fundamento no conhecimento subjetivo de um certo número de fatores determinantes (ex. pode chover, pois há concentração de nuvens, etc.); 3º) o possível cósmico: este não se esgota no campo do conhecimento, não trata de condições insuficientemente conhecidas, mas de condições ainda não suficientemente emergidas: aqui o possível se distingue em interno e externo. O primeiro é ativo, potência (poder- **agir**-de-outro-modo); o segundo é passivo, potencialidade, é poder-chegar-a-ser-de-outra maneira da matéria). Ambos são, contudo, copertinentes, como escreve Bloch: - "nem o poder-**agir** -de-outro-modo da potência teria espaço sem a potencialidade do poder-chegar-a-ser-de-outra maneira, nem o poder-chegar-a-ser-de-outra-maneira do mundo teria um sentido mediatizável pelos homens sem o poder-**agir** -de-outro-modo da potência" (41). O 4º nível é o possível-real: é nesse nível que a possibilidade une sujeito e objeto, já que a atividade subjetiva também é um fator que introduz modificações sempre novas no objeto que já estava ele mesmo se modificando. Então "possível real é todo aquele cujas condições na esfera do objeto mesmo não se dão completamente, seja porque têm ainda de amadurecer, seja, sobretudo, porque emergem outras novas, introdutoras de um novo real", diz

Bloch (42). A compreensão dos diferentes níveis de possível é importante para que se veja claramente, em cada momento concreto, o que é o "novo", distinto das atualizações do novo, que são o seu possível. "A tendência cega da matéria se transmuta em diretriz. A transformação do real é possível porque o real já estava mudando, mas a intervenção humana é necessária para que essa transformação de mudança indefinida torne-se desenvolvimento infinito. O azar, expressão mítica dessa pujança cega da matéria, transforma-se em aleatório, isto é, num possível controlado, num provável orientado pelo projeto humano", escreve Pierre Furter (43).

8. Com o conceito de possibilidade real, a liberdade, conceito-chave de toda filosofia moderna (ao contrário da felicidade para os antigos), ganha um novo enfoque: Bloch quer ir além da expressão engelsiana de liberdade, enquanto compreensão evidente da necessidade (44). A liberdade, assim conceituada, pode cristalizar-se em determinismo e dogma (conhecidas as necessidades, adaptemo-nos a elas). A liberdade tem, para Bloch, duas faces: uma ativa, potencial, a capacidade, p. ex., de tomar uma decisão frente a determinada situação; outra, enquanto condicionamento parcial no real. Segundo a primeira, a liberdade é uma "categoria do desejar hu-

mano; em definitivo, uma substância humana intensiva" (45). A liberdade constitui assim a "modalidade de relações humanas frente ao possível objetivo real" (46). As duas faces da liberdade, Bloch denomina-as corrente quente e fria do marxismo: a primeira imagina utopicamente aonde quer chegar (o reino da liberdade); a segunda dá aos sonhos humanos o solo da realidade ^{efetiva} para que não sejam apenas belos desejos (*wishful thinking*) e suspiros da consciência desgraçada (47). A mediação entre essas duas correntes faz dos sonhos humanos **utopias concretas**: "entre sujeito e objeto, ser e dever-ser, a presença (por si) é uma mediação cumprida de tal maneira que entre esses dois termos já não há contradição. Trata-se de uma harmonia esplêndida e radiante chamada 'sumo bem', mas, no melhor dos casos, encontra-se face a uma possibilidade real e não impossível, quer dizer, distante. Naturalmente, segundo o conteúdo de esperança desse bem ótimo que nos é encomendado, assim se deverá **fazer** em cada caso o bom e o melhor mais próximo. Pois o melhor de tudo não pode aproximar-se se o melhor mais próximo é subtraído; do mesmo modo, o melhor mais próximo de uma coisa muito menos pode realizar-se se o melhor de tudo não é o seu postulado concreto" (Bloch, SO, 419).

9. A Humanidade tem há muito um sonho de que lhe basta possuir a consciência para possuí-lo realmente, disse Marx. Os homens fazem sua própria história, mas não realizam dos sonhos que têm senão o possível da tendência presente na realidade efetiva (por isso, não a fazem como querem): aqui a inter-relação das correntes quente e fria, segundo a metáfora de Bloch: porque não pode realizar tudo que sonhou, a humanidade vai legando sonhos acumulados, excedente utópico que constitui a herança cultural. É preciso chegar à casa, porém, o caminho a percorrer não é de retorno, mas de avanço no front do possível, desenvolvendo as tendências latentes na matéria (a sociedade) numa espiral em que nenhum momento está garantido a priori: a ameaça do "nada" é tentadora, especialmente porque a existência, mesmo atrofiada e cheia de mal, é sempre resistente ao novo, e o nada deve ser afastado como "utopia negativa". É preciso ter sempre em conta que a utopia se torna **concreta** pela concretização do melhor mais próximo, que seria inalcançável se o melhor de tudo não fosse o seu postulado concreto, visto à distância, no futuro, mas nunca impossível, e sempre resgatado do "ainda-não-morto" do passado - tradição. A História é continuidade ziguezagueante, e aqueles que realizam os sonhos do passado (libertam-se, vingando gerações de vencidos, na expressão de Benjamim)(48), não cessam nem por isso de continuar sonhando com o ainda melhor. Não há nada na

História que nos autorize a pensar que viveremos para sempre na inessencialidade, mas não se pode "confiar" simplesmente, e esperar por "Godot": há que se ter uma esperança inteligente unida a uma prática concreta sobre o solo da realidade efetiva, que a torne um otimismo militante (*spes militans*). Toda filosofia é utopia: porque aspira a adequar a existência - enteléquia imperfeita - ao Sumo Bem, que deve-ser e se constrói a partir do ser - contingente e atrofiado, mas latente de utopia. Afinal, diz Bloch, se o mundo estivesse acabado, nossa solidão seria insuperável. E, com certeza, a filosofia seria inútil.

"COTIDIANIDADE, OBJETIVAÇÕES"

"Não esquecer que o direito, como a religião, não tem uma história própria" (MARX/ENGELS, A Ideologia Alemã, 102)

I

1. "Não posso suportar uma vida inessencial", escreveu o jovem Lukács em seu Diário (1): aqui o espanto, início do filosofar: por que não uma existência adequada, racional, plena? Aqui o início de uma filosofia negativa: Lukács cita aprovativamente Engels quando este sublinha o fato de Feuerbach ser trivial, se comparado com Hegel, "porque no tratamento do negativo fica muito atrás deste" - e afirma - "o mais importante para nós desta avaliação de Engels é que a contraposição entre profundo e superficial (trivial) está inseparavelmente relacionada com o modo de tratar o negativo na vida da humanidade" (Est. 1º, 354). Aqui também o início de uma fi-

losofia radical, desde que isso signifique, com Marx, ir à raiz, sendo para o homem a raiz o próprio homem (2) e seja preciso negar toda existência que faz do homem coisa, simples meio, "joguete de poderes estranhos" (3). A filosofia radical transcende o amor ao saber - "sou homem, nada do que é humano me é estranho", era uma das frases latinas preferidas de Marx (4). O filósofo radical é, no dizer de Agnes Heller, um "funcionário da humanidade" (RVC,99).

2. Marx e Engels, como se sabe, não elaboraram sistematicamente teorias sobre fenômenos da superestrutura, como o jurídico, o estético, etc. O único escrito - ainda assim fragmentário - de Marx sobre questões gerais de ciência e filosofia, diz Lukács, é a Introdução para **Contribuição à Crítica da Economia Política** (5): o que não quer dizer não terem eles entrevisto a complexidade de tais questões, quando, por exemplo, em carta a Lassalle, Marx esclarece a forma desigual como as relações de produção se convertem em relações jurídicas, ou quando formula o problema estético de por que os poemas homéricos não perdem validade num mundo radicalmente distinto daquele que os produziu (6). Esta vai ser, aliás, a problemática central da obra da maturidade de Lukács, e se tivermos a decisão de que fala Agnes Heller, de "obviar a montanha de obstáculos das categorias obsoletas e controvérsias

excessivamente pormenorizadas", e acompanhar, ao longo de sua vasta Estética, a forma como os objetos da vida cotidiana se convertem em objetos estéticos, certamente chegaremos à "terra prometida da filosofia" (RVC, 156).

3. Toda filosofia deve elaborar conceitualmente a "origem": uma das perguntas pueris que interessam ao filósofo é "de onde venho", o que não significa em absoluto que esta pergunta seja suficientemente resolvida pelo pensamento moderno: Hans Kelsen, um dos expoentes do formalismo jurídico, é obrigado a concluir, anota Lukács, que as origens de toda a legislação constituem para a ciência do direito um "mistério" (7). A partir do momento em que a gênese é misteriosa, o processo e a finalidade do direito também não se explicam: o formalismo jurídico não é uma filosofia negativa - ele aqui-esce aos fatos como eles se apresentam à consciência ingênua, e tende a eternizá-los, enquanto mônadas, imutáveis e incompreensíveis. O formalismo jurídico não serve, pois, a quem, com a resolução do jovem Lukács, nega a vida inessencial, inadequada ao homem.

4. Se prosseguirmos nas pegadas de Hegel,

contudo, veremos que "o mistério de todo fenômeno se revela em sua história" (Bloch, SO,212) e nenhuma história é tão reveladora quanto a das objetivações sociais, construídas pelos homens em suas relações recíprocas e com a natureza. Norberto Bobbio indica três modelos teóricos para a origem da sociedade civil: o aristotélico, o jusnaturalista ("pura idéia do intelecto") e o hegel-marxiano (8). A hipótese de Lukács para a origem das objetivações vincula-se ao modelo hegel-marxiano, no que retoma, por essa mesma razão, a tradição aristotélica do *zoon politikon*. Lukács reporta-se a numerosos estudos etnográficos para sustentar filosoficamente a hipótese do comunismo primitivo. Aqui, o hipotético "contrato social" é afastado como "robinsonada", metafísica anti-histórica. Agnes Heller tem razão quando realça que a teoria das objetivações de seu mestre Lukács confere às ciências sociais uma metodologia universal, rica e original (RVC,153). É na caracterização da vida cotidiana e do modo pelo qual as formas objetivas vão adquirindo uma relativa autonomia, inicialmente recobertas por "camadas" mágico-religiosas, que Lukács encontra a chave para a compreensão filosófica da gênese da arte, da ciência, da ética, do direito, etc. Desta forma, vamos ver, com Lukács, através da teoria das objetivações desenvolvida na *Estética*, por que o fenômeno jurídico, do mesmo modo que o estético, não é um "princípio apriorístico, antropológico, 'eternamente' presen-

te no homem" (Est. 19,333). A teoria das objetivações lukacsiana permitirá contrapor-nos a idéias muito difundidas quanto à origem do fenômeno jurídico, especialmente as que o consideram *a priori* inerente ao homem, ou, ainda, a qualquer estágio do desenvolvimento social, como na conhecida frase latina, *ubi societas, ibi jus* (sem falar, é claro, nas hipóteses contractualistas), e aproveitar, mediante uma correção de interpretações eventualmente "românticas" estudos etnográficos, como, p. ex. o de Mauss, sobre a dádiva entre povos primitivos. Enfim, veremos que não é senão num estágio muito avançado do desenvolvimento social, após a dissolução do comunismo primitivo, e por causa das colisões entre interesses humanos na *polis*, que se poderá falar de um dever jurídico relativamente independente, não mais encoerido pela magia ou religião.

5. O pensamento de Lukács permite-nos, ainda, apreender a riqueza da cotidianidade: tudo que o homem constrói enquanto mediação com a natureza e com os outros homens tem sua origem e razão de ser nas exigências da vida cotidiana, e retroage sobre ela, enriquecendo-a, aprofundando-a e fazendo-a propor aos homens novas exigências. E, no entanto, essa mesma vida cotidiana é considerada como fenômeno sem importância para a grande História, que seria sempre feita por

outros (e aqui se pode referir a falsa independência que adquirem os "homens da política"). Karel Kosík descreve este facto, dizendo: "A consciência ingênua considera a cotidianidade como a esfera natural ou como a realidade íntima e familiar, ao passo que a História lhe aparece como a realidade transcendente [] Essa divisão corta de um só golpe a realidade em historicidade da História, e a-historicidade do cotidiano. A História muda, o cotidiano permanece constante" (9). Seguindo a metodologia de Lukács, vamos perceber a cotidianidade na História, pois não é senão a vida mesma que propõe aos homens as grandes e pequenas tarefas que terão de resolver através de todos os seus atos, sejam eles revoluções, sejam simples e cotidianas decisões sobre o que tem valor ou não, o que deve ser ou não ser preservado na convivência social.

II

VIDA COTIDIANA E OBJETIVAÇÕES

1. É impossível à ciência descrever o estado originário em que viveu a humanidade. Deveremos, pois, sempre formular hipóteses. Georg Lukács, utilizando o método que Marx chamou de "viagem de retorno", enumera em sua Esté-

tica, diversos estudos etnográficos que irão fundamentar a hipótese do comunismo primitivo e a lenta separação, a partir das exigências da vida cotidiana e do seu centro - o trabalho - das objetivações (mediações entre os homens e destes com a natureza), que vão possibilitar a tomada de posse do mundo externo e sua adequação ao homem. A "viagem de retorno" de Marx fundamentava-se na lógica do "desenvolvimento" de Hegel: o ser constitui a mediação do que foi e do que será. Por isso, diz Marx, a anatomia do homem tem a chave para compreender-se a anatomia do macaco. Da mesma maneira, a economia burguesa fornece a chave para compreender a antiga: uma forma social tem "relíquias não superadas das anteriores e desenvolve o que naquelas sociedades era latente" (Marx, apud Est.1º,37).

2. O centro da vida cotidiana é o trabalho, veículo da hominização, idéia que Hegel é o primeiro a apresentar (Est. 1º,237). E, no entanto, não é fácil caracterizar a vida cotidiana, pois ela não conhece objetivações tão cerradas quanto a ciência e a arte (Est.1º,39), mas pode-se, contudo, desde logo, afirmar que uma característica fundamental da cotidianidade é a imediatez: a vinculação imediata de teoria e prática (Est.1º,123). Para poder viver, o homem precisa tornar inconscientes diversos atos que, na ori-

gem, não são instintivos ou intuitivos, mas produto do reflexo, mímese ou imitação, como p. ex. a linguagem. Todas as mediações, no entanto, à medida que se inserem na vida cotidiana, perdem esta qualidade e adquirem a imediatez que lhe é própria, enriquecendo-a, aprofundando-a, fazendo a cotidianidade propor aos homens a necessidade de novas mediações, etc. (Est.2º,141).

3. A arte, a ciência, a ética, o direito, etc. constituem mediações criadas pelos homens, consciente ou inconscientemente, em resposta às exigências da vida cotidiana, e especialmente do trabalho. Estas objetivações vão, contudo, no processo histórico, separando-se da esfera da cotidianidade para, em seguida, retornar a ela, adquirindo novamente uma aparência imediata, a ponto de parecer-nos impossível sequer imaginar a vida humana sem linguagem, ferramentas, música, etc., para não falar na ética e no direito, porque estas objetivações só surgirão, com relativa independência, quando a "convivência e a colaboração entre os homens deixa de ser uma 'óbvia' naturalidade, para cuja regulação bastara a tradição, de eficácia cotidiana" (Est.1º,117). Até adquirirem independência, estes fenômenos são encobertos pela magia e religião.

4. É o trabalho que cria efetivamente uma relação sujeito-objeto: o trabalho, como pôr teleológico, arranca o homem da "estultície originária", fazendo com que se mova a dominar o mundo exterior: esse trabalho é próprio do homem, uma idéia extraída de Marx: o que distingue desde o princípio o pior arquiteto da melhor abelha é que o primeiro construiu a colméia em sua cabeça, muito antes de executá-la em cera. "Ao final do processo de trabalho, produz-se um resultado que já existia no princípio, na representação do trabalhador, ou seja, *idealmente*" (Marx, apud Est.1º,39). No processo de trabalho, o sujeito é objetual (i.é., não é um demiurgo, ele trabalha a partir da existência do objeto), e o objeto é subjetivo (o que faz a diferença entre uma escultura e uma pedra de granito): o que não quer dizer, evidentemente, que a natureza não exista desconectada com o sujeito, mas simplesmente que existe sem o seu "ser particular": "Um negro é um negro, - dizia Marx - "só em determinadas condições se torna um escravo" (10). "Um rio segue sendo um rio, movendo ou não moinhos [], ao contrário, uma ferramenta ou máquina levadas pelo mar, depois de um naufrágio, a uma praia deserta, deixam de ser ferramenta ou máquina [] O naufrágio isola efetivamente a ferramenta e a máquina do contexto econômico-social, único no qual podem funcionar como ferramenta ou máquina" (Est. 2º,231/2). A gênese real das objetivações deve-se encontrar,

diz Lukács, na hominização, no paulatino nascer da linguagem e do trabalho (Est.1º,83). É a própria vida que produz "a seleção básica do que no cotidiano se cristalizará como convenção; as palavras e os gestos que com o tempo chegam a ser convencionais são precisamente aqueles que melhor resultado deram no convívio dos homens entre si" (Est.2º,26). "Objetivamente, o homem suprimiu com sua primeira operação de trabalho e com seu primeiro conceito e sua primeira palavra articulada, a total vinculação à natureza. Mas lhe falta percorrer um longo caminho para converter esse Em-si da saída da natureza num consciente Para-si" (Est.2º,135).

- ⑤. Saindo de sua total vinculação à natureza, mediante as objetivações que cria, o homem inicia o processo de formação de uma espécie de "segunda natureza" (Est. 2º,135-6), isto é, social, que vai, paulatinamente, fazendo retrocederem as barreiras naturais. A segurança adquirida pelo homem, à medida que vai dominando a natureza, através de ferramentas com que consegue fazer abrigos, plantações que o fixem a um lugar, etc. representa também uma "revolução" em sua sensibilidade, maior ainda se considerarmos que desde a hominização mesma não se verificam em seu ser antropológico alterações essenciais, qualitativas (Est.2º,141). Esse proces-

so de criação de uma "segunda natureza" é o processo de gênese das objetivações: mediações entre os homens e destes com a natureza que vão tornando possível a criação de um "mundo" exterior adequado à espécie. Esse processo exige, ele mesmo, conhecimento: o homem não pode dominar o mundo exterior sem saber como é este mundo (daí a gênese da cultura) - todo conhecimento, ainda que inconsciente, encoberto por "capas" mágicas, religiosas ou ideológicas, é um reflexo da realidade em si na consciência do homem, reflexo que é ajudado ou obstaculizado pelo pensamento cotidiano, conforme o caso. "O papel social da cultura, - diz Lukács - "(e sobretudo da ciência) consiste em descobrir e introduzir mediações entre uma situação previsível e o melhor modo de nela atuar" (por ex. a necessidade de alimento leva à descoberta do arado para a plantação, etc.) "Mas, uma vez existentes essas mediações, uma vez introduzidas no uso geral, perdem elas para os homens que atuam na vida cotidiana o caráter de mediação, e assim reaparece a imediatez" (Est. 1ª, 45).

6. O pensamento cotidiano, o científico e o objeto estético não refletem realidades diversas, mas de modos diversos: no primeiro, há vinculação imediata de teoria e prática, essência e aparência, etc.; no segundo, uma separação

clara entre fenômeno e essência, a fim de possibilitar o conhecimento das legalidades objetivas, através de um comportamento desantropomorfizador (que deve evitar o subjetivismo); no último, há um reflexo do mundo objetivo de modo antropomorfizador: na obra de arte, o "mundo" criado é adequado à espécie. Ao pensamento cotidiano, o científico parece paradoxal: "no reflexo e na prática da cotidianidade já se encontra uma tendência ao conhecimento da essência. Mas essa tendência não chega a ser consciente senão no comportamento científico: então há uma clara separação entre fenômeno e essência, para possibilitar a volta, desde a essência claramente conhecida, à legalidade do mundo fenomênico. Quanto mais energicamente se constitui este método, tanto mais radicalmente se separa, pelo conteúdo e pela forma, a realidade refletida na ciência dos modos imediatos de reflexo próprios da cotidianidade" (Est. 1ª, 140). Marx já se referia a este paradoxo de que a Terra se mova ao redor do Sol, a água conste de dois gases facilmente inflamáveis: "as verdades científicas são sempre paradoxais se as medimos pela experiência cotidiana, a qual não é mais do que a aparência enganosa dos objetos", afirmava (Est. 1ª, 141). É claro que há situações históricas em que o pensamento científico não representa um conhecimento correto da realidade exterior, mas simples mistificação: nesses 'becos-sem-saída' da ciência, às vezes o pensamento cotidiano joga o papel do me

nino do conto de Andersen, e é o único a dizer que "o Imperador está nu!" (Est. 1º,77).

7. Para superar a imediatez que é própria à cotidianidade, fazem falta esforços intelectuais, em primeiro lugar. Trata-se de uma reorientação correta da ação prática que Lukács compara ao processo de gênese da consciência de classe (atribuída) descrito por Lenin em *Que Fazer?* "O 'desde fora' de Lenin é o mundo da ciência", diz Lukács (Est.1º,75). O reflexo da realidade objetiva pelo pensamento científico não ocorre senão através de um prolongado processo de luta contra a concepção mágico-religiosa. Ao contrário do reflexo estético, que é muitas vezes incentivado pela magia e pela religião (pois não está com elas em aberta contradição), "a ciência só pode chegar a desenvolver-se em luta contra a magia e a religião" (Est. 1º,274), luta que Lukács exemplifica com os processos antigos contra os que "não crêem na religião e ensinam a astronomia", como Anaxágoras e Protágoras (Est.1º,151), processos gregos muito semelhantes aos levados a cabo pela Inquisição contra Bruno e Galileu (Est.1º,152). Um ponto culminante no movimento desantropomorfizador foi a filosofia atomística de Demócrito e Epicuro, para os quais "todo o mundo feno-

mênico se concebe já como produto, segundo leis, das relações e partes elementares da matéria" (Est.1^o,154). "Para o pensamento grego, é óbvio que o conhecimento se fundamenta no reflexo correto da realidade objetiva" (Est.1^o,159). É somente com Platão e Aristóteles que surge uma inflexão até a teoria do conhecimento que empreende, ao mesmo tempo, o caminho do idealismo. Cria-se o mito do demiurgo, o criador paira acima da coisa criada: "a separação entre mundo ideal e realidade, a realidade autêntica, metafísica, que Platão atribui ao primeiro, conduz o pensamento humano, como Aristóteles viu claramente e criticou com resolução - ao nível superado do antropomorfismo" (Est.1^o,160). Escreve Aristóteles: "Assim se fala do homem em si, do cavalo em si, e da saúde em si, sem que com isso se tenha nenhuma outra alteração do objeto; tal como quando se afirma a existência de deuses, mas imaginando-os iguais aos homens. Pois não se faz mais do que predicar aos homens o predicado de eternidade, e naquele outro caso, não se fez mais do que imaginar idéias, tais como objetos sensíveis, mas com o predicado de eternidade" (apud Est.1^o,161).

8. O reconhecimento de leis da realidade "em-si", independente da consciência humana, converte-se, historicamente, segundo Lukács, em veículo de consecução da liber

dade do homem, desmascarando "aquelas outras forças imaginárias, inconscientemente produzidas pelo próprio homem" (Est. 1º, 184), p. ex., deuses. O movimento científico, diz Lukács, encontra-se na mesma linha de esforço gnoseológico de Bacon e Galileu: "trata-se de transformar de tal modo o sujeito humano, de superar de tal modo suas limitações imediatamente dadas, que seja capaz de ler o livro da realidade em si" (Est. 1º, 203). O papel decisivo, na filosofia, é, segundo ele, a contraposição entre princípio antropomorfizador e desantropomorfizador do reflexo (Est. 1º, 225). Tem razão, pois, Agnes Heller, quando diz que a Estética é, na realidade, uma filosofia da história (11). Através dos princípios antropomorfizador e desantropomorfizador, cada pensamento ganha seu lugar na filosofia lukacsiana: um julgamento, sem dúvida, original. Mas para esclarecer ambos os princípios, falta-nos, em primeiro lugar, situar o papel teórico do reflexo na filosofia.

9. A teoria do reflexo é intrincada, porque muito "mal-entendida". Lenin já anotava nos **Cadernos Filosóficos** - aponta Lukács: a dialética materialista não se constituiu apenas em luta contra o idealismo filosófico, mas contra o materialismo vulgar, mecânico, segundo o qual o reflexo é tomado como "fotocópia da realidade" (Est. 1º, 281). Lukács

prossegue, contra o dito "fotografismo", reportando-se a Lenin, quando este afirma: "O homem não pode compreender = refletir = refigurar a natureza **inteira**, nem plenamente, nem em sua 'totalidade imediata'; só o que pode fazer é aproximar-se **eternamente** a este conhecimento, criando abstrações, conceitos, leis, uma imagem científica do mundo, etc." (Lenin, apud Est. 2º, 11-12). A Antiguidade conhecia, sem reservas, diz Lukács, o fato da "imitação" como fundamento da vida (Est. 2º, 8). Não é de outro modo que surgem as primeiras objetivações: "O homem construiu seus primeiros cantos de trabalho tomando o mesmo material original com que a linguagem construiu suas palavras: os simples sons naturais" (Est. 1º, 277). "Todas as formas são reflexos da realidade" (Est. 1º, 321), eis uma verdade observável na vida humana, e que não significa, em absoluto, que o reflexo seja "fotocópia" do real: ele ocorre sob a forma de complicadas mediações, e muitas vezes apresenta-se falso, mistificado, "ideológico": aqui a gênese das ideologias como deformações no reflexo da realidade em-si. Ideológico seria todo reflexo **parcial** da realidade tomado como sua totalidade. Parcial porque limitado a uma parte da realidade: sua aparência ou fenômeno, o qual, isolado de conteúdo, parece dotado de uma objetividade "fantasmagórica". O fato de que a ideologia se apresente como negação da relação parte/todo, fenômeno/essência, não significa que se deva ter a realidade fenomênica como

desprezível para o homem e para a ciência (12). O papel desmistificador da ciência está exatamente em "retornar" à superfície fenomênica, a partir da essência esclarecida. Quanto mais radical este processo, mais desantropomorfizador será o reflexo científico da realidade e, em consequência, mais próximo da verdade. Se ficar na aparência, como ocorre com o positivismo, o reflexo petrifica a realidade, pois isola a forma do movimento vivo e contraditório da essência: isso faz com que pareça haver uma "falta de mundo" nas formas abstratamente refletidas pela consciência humana. "A falta de mundo e de sujeito são as características significativas de um produto de natureza formal" (Est.1º,296). "É, em certo sentido, algo sem conteúdo, ou seja, - visto abstratamente - referível a qualquer conteúdo [] Falta de mundo significa, pois, falta de conteúdo" (Est.1º,296). Novamente é Lenin quem sustenta: "A reprodução do movimento pelo pensamento é sempre uma simplificação grosseira, uma morte, e isso não só pelo pensamento, mas também pela sensibilidade, e nem tampouco só do movimento, mas de todo conceito" (Lenin, apud Est.2º,19). Por isso é preciso que a todo tempo se pense a forma como reflexo do movimento da matéria, ou melhor, como na lição de Hegel, como o constante converter-se do conteúdo em forma e da forma em conteúdo. Agora já não se perde tanto a vida na morte necessária do conceito. O reflexo não pode sequer ser pensado como reflexo mecâni-

co, fotográfico, da realidade, porque é um fato elementar da vida mesma a unidade dialética de essência/aparência, "a unidade contraditória do ordenado e do espontâneo, que sua legalidade não pode impor-se mais do que como eixo, força promotora e ordenadora da espontaneidade que penetra até o simplesmente individual, e que a espontaneidade não pode ter vigência verdadeira mais que como tendência modificadora, concretizadora, suscitadora de ulteriores formações no seio daquela legalidade" (Est.1º,320).

10. O reflexo - mímese ou imitação - sempre isolam o sujeito do fluxo da vida cotidiana, constituindo um "mundo próprio", o qual, nem por isso, pode ser tomado como forma neutra, que se limite a conter os conteúdos (Est.2º, 52), senão enquanto meio homogêneo que interage com eles dialeticamente, "alterando, de um modo relativo, mas qualitativo, o caráter inicial dos conteúdos" (Est.2º,52). Em última instância o princípio determinante da forma é o conteúdo: a forma artística, p. ex. "surge como meio para expressar um conteúdo socialmente necessário, de tal modo que produza um efeito evocador concreto e geral, o qual constitui, também, uma necessidade social. E nisto é irrelevante que este conteúdo e esta necessidade, objetivamente considerados, sejam de caráter fan-

tasmagórico. Nas circunstâncias sociais de então, tratava-se de reais necessidades sociais" (Est.2º,101). Do mesmo modo, a forma jurídica não responde senão a específicas necessidades sociais, à medida que o costume, a opinião pública, etc. se revelam insuficientes para a conservação e reprodução de uma sociedade antinômica. Poder-se-ia arriscar a afirmação de que a independência do fenômeno jurídico ocorre juntamente com a do estético, e sobre este, diz Lukács: "É só ao descrever o homem como fundador de cidades (o que para o grego significa o mesmo que fundador de sociedade) [que] aparece a problemática central, o grande tema de toda arte: as colisões entre os homens que se produzem na polis" (Est.2º,42).

11. A ideologia está relacionada a uma forma específica de reflexo da realidade em-si: forma antropomórfica, ou como diz Engels: ela é um processo "que, ainda realizado conscientemente pelos chamados pensadores, é fruto de uma consciência falsa. As autênticas forças que o movem ficam ocultas para a consciência. Por isso, o processo imagina forças motoras falsas ou aparentes" (apud Est.1º,95). Não se deve considerar ideologia como inexistência de um objeto representado, ou completa falsidade. Sobre isso, adverte Lukács: "se uma comunidade não tivesse mais que representações falsas da

realidade sucumbiria infalivelmente e com rapidez". Por isso, a falsidade da ideologia deve ser vista em copertinência com a verdade, enquanto determinações reflexivas (uma não existe sem a outra), e então se poderá dizer que "toda consciência falsa contém necessariamente algum elemento verdadeiro" (Est.1ª,98). É exatamente por descobrir, nas representações feitas pelos homens para refletir a realidade em-si, elementos fantasmagóricos, que Bacon ganha relevo na filosofia lukacsiana: "o esforço de Bacon tende a fundamentar, mediante uma crítica do reflexo imediato da cotidianidade, de suas debilidades e limitações, o conhecimento ilimitadamente aproximado da realidade em-si [] As 'fronteiras' do conhecimento não são, pois, aqui, características estruturais 'eternas' da relação sujeito-objeto, mas inibições e erros, produzidos pela evolução antropológica e social, e que o pensamento humano pode perfeitamente superar, ao colocar-se decididamente por cima da antropomorfização cotidiana, coisa que Bacon considera possível e necessária" (Est.1ª,199). Através dos esforços de Bruno, Galileu, Bacon e Spinoza, "a obra de liberação do pensamento humano, revolucionariamente começada pelos gregos, repete-se agora, em um nível superior". Esta obra de liberação humana continua, mesmo através de Kant, o qual, mercê dos prejuízos advindos do idealismo subjetivo, reconhece a existência de uma realidade fenomênica independente da consciência. Esta

obra vai ser revolucionada por Hegel, quando criar uma lógica que reflete, de modo desantropomorfizador, a realidade em-si. Nas ciências sociais, é Marx que mais se esforça para "impor, metodologicamente, o princípio desantropomorfizador" (Est.1º, 232).

III

MEIO HOMOGÊNEO

"HOMEM INTEIRO, HOMEM INTEIRAMENTE"

1. Falar de ideologia, como deformação da realidade em-si, produzida consciente ou inconscientemente, pelos homens, significa mostrá-la como resultado de um comportamento epistemológico antropomorfizador, que sempre acompanhou o pensamento humano, seja sob a forma da "hipóstase" de que falavam os gregos (Est.3º,218), ou dos *idola* de Bacon, da "astúcia" hegeliana, etc. Já vimos o reflexo como fato fundamental da vida cotidiana, da arte e da ciência: vejamos a distinção feita por Lukács entre comportamento desantropomorfizador e antropomorfizador desse reflexo:. "o primeiro se orienta

puramente ao Em-si do objeto, e o segundo, à importância que o objeto tem para o sujeito de cada caso" (Est.3º,45). Tenha-se claro, desde logo, que os "dois princípios se apresentam em sua forma pura na ciência e na arte, respectivamente. Na vida cotidiana predominam as formas mistas, ainda que, comumente, com prevalência de um ou outro princípio" (Est.3º,45). Cientificamente, é necessário um "meio homogêneo" para a leitura do livro da realidade em-si com o mínimo de deformações possível, já que sua eliminação não ocorre jamais: o homem só pode aproximar-se "eternamente" da verdade do objeto (Lenin). O comportamento científico é desantropomorfizador, ao contrário do artístico: a arte - não a ciência - circula da vida para a vida mesma, o meio homogêneo na arte reflete a realidade objetiva transformando o seu em-si num mundo adequado (para-nós) - por isso, a arte porta a "autoconsciência" da humanidade, sua memória e identidade, e pode, paradoxalmente, estar bem à frente da ciência e filosofia de seu tempo (Est. 2º,387). É claro que a função da ciência não se "limita" ao conhecimento da realidade em-si (ou seria ciência pela ciência), mas se orienta, também, teleologicamente, à transformação do em-si num adequado para-nós, daí esta tática que consiste, diz Lukács, "segundo a velha sentença, em marchar separadas e combater juntas" (Est.1º,347). A identificação desse mundo para nós não pode senão assumir um feitiço abstrato, às vezes esotéri-

co, pois ela ocorre de um modo antecipatório, utópico: a filosofia e a ciência foram e são capazes, diz Lukács, de "antecipar conceitualmente, em previsões abstratas, uma realização de suas perspectivas" e exemplifica: isto ocorre com o direito natural, nas declarações de direitos das grandes revoluções burguesas, nas profecias dos utopistas, de Morus até Fourier, e, ainda, num nível qualitativamente superior, com Marx, Engels, Lenin (Est.2º,261).

2. A distinção entre comportamento desantropomorfizador e antropomorfizador do reflexo dá lugar a que Lukács crie dois conceitos de homem apropriados a cada um: o "homem inteiro" da cotidianidade é aquele que reage aos fenômenos externos com a sua totalidade de sentimentos (paixões), vivências anteriores, sentidos, etc. o homem inteiro percebe a vida em sua heterogeneidade, o que faz com que, em consequência, deixe de notar os detalhes, as minúcias da realidade em-si. Mas para a ciência e a arte são necessários "estreitamentos" conscientes e intencionados, para a eliminação de toda a heterogeneidade da vida (Est.2º,328). Este estreitamento produz-se também na cotidianidade, mas nela é sempre temporário. A suspensão da heterogeneidade permite concentrar toda a capacidade receptiva num único sentido, fazendo-o perceber coisas que não haveria notado de outra maneira (Est.2º,328). Por exem

plo, quando se diz "sou todo ouvidos" (Est.2º,328), ou quando o caçador aproxima o ouvido à terra para certificar-se da aproximação da manada (Est.2º,329). Na vida cotidiana, porém, "uma vez que o homem tenha percebido o sinal assim filtrado, volta a orientar-se como homem inteiro frente à realidade" (Est.2º,328). O meio homogêneo deve sua possibilidade a esta suspensão temporária de toda heterogeneidade, toda finalidade prática diversa. Mas "se este meio vai alcançar uma realização fecunda, o estreitamento tem que transformar-se em ato meramente inicial, tem que voltar a conceder a palavra ao homem inteiro, ainda que em forma essencialmente modificada frente à cotidianidade" (Est.2º,337). Para distinguir o comportamento do homem enquanto lida com o meio homogêneo, do homem inteiro, Lukács cunha a expressão "**homem inteiramente**". O comportamento deste homem inteiramente é típico da ciência, em que a suspensão temporária da heterogeneidade permite captar com exatidão uma parcela da realidade objetiva. O homem inteiramente separa o que para o homem inteiro é unidade imediata e inseparável: essência e aparência: "cientificamente, a essência e a aparência devem separar-se claramente, para que o conhecimento das legalidades possa projetar-se sobre as aparências que elas esclarecem" (Est.2º,316).

3. A problemática relação do homem inteiro e homem inteiramente do meio homogêneo não é senão talvez outro desmembramento da problemática filosófica fundamental, a da relação **sujeito-objeto**: na ciência, como na arte, como na vida, se prevalece o domínio do sujeito, não se conhece a realidade, que ficará sendo para sempre misteriosa coisa em-si. Se opusermos à fetichização do sujeito o extremo contrário, igualmente estaremos longe de conhecer a realidade, pois ela é a realidade na qual o sujeito vive e trabalha, transformando-a incessantemente. Na ciência e na filosofia, se privilegiamos o homem inteiro, abdicamos ao mesmo tempo à ciência e à filosofia: caindo no extremo do irracionalismo. Se, de outro lado, predomina o homem inteiramente, o conhecimento cristaliza-se em simples **forma**, referível a qualquer conteúdo. Aqui a sempre presente dupla determinação da ciência (e da vida) e do meio homogêneo: ele nasce da necessidade dos homens de "captar o mundo para eles objetivamente dado, que é ao mesmo tempo o mundo de suas alegrias e sofrimentos, e sobretudo de sua atividade, da construção da própria vida interior e de seu domínio da realidade - desde um ponto de vista essencialmente determinado, mais próxima e concretamente, mais intensa, profunda, ampla e detalhadamente que segundo as possibilidades da vida cotidiana, - e de aproximar-se a ele a partir de uma problemática que por força tem que ignorar metodologicamente o reflexo desantropomorfizador da realidade" (Est.2º,345). Isso signifi-

ca que, para viver e tornar o mundo externo adequado, a partir do conhecimento científico, o homem tem que ignorar sua condição de homem inteiramente, e dar a palavra ao homem inteiro, referindo-se à vida (essencialmente modificado, desde logo, pelo comportamento desantropomorfizador) de modo completo, com suas paixões, perspectivas, vivências acumuladas e projetadas para o futuro (utopias). Isso ocorre com dificuldade na ciência, pois nela o comportamento desantropomorfizador (a condição de homem inteiramente) é pré-requisito (e não raro, com a divisão crescente do trabalho, se perde a relação da ciência à vida cotidiana, a ciência adquire uma falsa autonomia, chegando a ser 'ciência pela ciência' da mesma forma que se diz 'arte pela arte': aqui o homem inteiramente permanece "inteiramente" - suspenso de sua referência à cotidianidade - sem retorno à vida). Mas se é difícil na ciência, na arte, ao contrário, o retorno do homem inteiramente ao homem inteiro é um pressuposto necessário. O comportamento artístico, ao contrário do científico, é antropomorfizador - ele reflete a realidade em-si de um modo sui generis - o que na vida faz chorar, na arte faz rir - de um modo tal que a faça atingir a especificidade humana (torna o em-si um "para-nós"). Por isso, a arte pode antecipar-se à ciência, à filosofia. A arte é sobretudo "subversiva", para usar a expressão com que Bloch qualifica a filosofia. "O papel social da arte é pois 'mera-

mente' - como viram os gregos com acerto - uma preparação anímica para novas formas de vida, com o efeito subsidiário de que na arte se acumulam de modo vivenciável os valores humanos do passado [1] Por isso pode a arte dizer quais são os valores humanos que merecem desenvolver-se, e até prolongar-se, e quais os que devem cair no esquecimento" (Est.2º,539-40). É claro que o fato de a arte mostrar com maior veemência e evidência, na sua forma de refletir a realidade em-si o tanto que falta a este em-si para chegar a ser "para-nós", não significa que não possam e devam a ciência e a filosofia fazer o mesmo: se lembramos com Hegel que o pensamento não lida (ou não deve lidar) com resultados alheios ao ser (o dever abstrato), mas com o desenvolvimento do ser desde a sua existência (em-si) até sua autoconsciência (para-si), de modo que todo resultado seja simplesmente "o cadáver que a tendência deixa atrás de si" (13), veremos que todo pensamento novo terá uma forma abstrata, esotérica, será resultante de uma tendência presente na inquietude da matéria, o que também ocorre com a arte, onde o novo é sempre rechaçado pelo velho. Rilke, contemplando pinturas de Cezanne, comentava que ninguém comeria aquelas maçãs, relata Lukács (Est.2º,347). O novo na arte recebe o nome de vanguarda, o que não significa que esta chegue a permanecer como arte. Aqui cabe também uma citação sobre a música, porque contém a nossa próxima preocupação: a relação

entre causalidade e azar (outro par dialético). Diz Lukács: "A história da música mostra inumeráveis exemplos de que as composições sonoras que contradizem estritamente determinadas regras e que, portanto, devem ser entendidas como casuais, postas enquanto momentos substanciais de uma obra de concepção completamente nova, não só se erguem, como portadoras dessa concepção, senão que inclusive podem chegar a formar o fundamento de novas leis" (Est.2º,458).

4. A casualidade, ou azar, não podem ser entendidas de forma metafísica, como alheias à legalidade, por que são momentos integrantes da própria vida. Mesmo o comportamento científico não pode ignorá-las. Toda forma conceitual e sensível, dizia Lenin, é uma forma de morte. Engels sublinha este fato, dizendo que deformações do conhecimento objetivo "nos deixaram o costume de conceber as coisas e os processos isoladamente, fora da grande conexão de conjunto, portanto, não no seu movimento, mas no seu repouso, não como essencialmente cambiantes, mas como dados fixos, não em sua vida, mas em sua morte" (apud Est.2º,386). A casualidade, o azar - este "grande perturbador do pensamento" (Est.2º,436) só vão encon-

trar talvez dignidade filosófica com Hegel, que elabora na filosofia a negatividade, de modo a conceber a lei como simples "essencialidade positiva da aparência" (apud Est.2º,455). A partir de então, pode-se elaborar conceitualmente uma "necessidade que não exclui o azar, mas que o incorpora a seu reino, o qual por isso fica livre da seca desumanidade do fatalismo - de qualquer tipo ou concepção - que une o calor da proximidade da vida à presença de grandes conexões e perspectivas, que não se impõe mecanicamente, mas astuciosamente (como costumava dizer Lenin) e que, portanto, refigura, enriquecendo-a, a imagem do mundo" (Lukács, Est.2º,455). O reino das leis, para usar a palavra de Hegel, é a serena imagem do mundo existente ou aparente (Est.2º,454). Mas, como toda aparência é essencial (forma como o conteúdo aparece) esse conteúdo sereno torna-se intranquilo, à medida que se lhe contrapõe a lei como existência negativa: esse mundo agora tem o mesmo conteúdo, mas "representando-se em câmbio intranquilo e como reflexão a outro. Esse mundo é a lei como existência negativa mudando como tal, o movimento da transição ao contraposto, do superar-se e voltar à unidade. Este aspecto da forma intranquilo, ou negatividade, não está contido na lei, por isso, frente à lei, a aparência é a totalidade, porque ela contém a lei, e ainda mais, a saber, o momento da forma que se move a si mesma"(14) (Hegel,

apud Est.2^a,454). Um reflexo científico correto da realidade deve incorporar à legalidade o azar, não como elemento externo, mas parte dela. Permita-se-nos uma digressão para aproximar a matéria da nossa temática: em todas as ciências (ver p. ex. o desvio padrão em Estatística) o azar toma a forma de contrário, "perturbação" e na ciência jurídica não é diferente: o azar é o contrário à forma (ilegal), mas ao descuidar do ilegal como integrante da legalidade, o cientista jurídico cristaliza a forma e perde contato com a riqueza da vida, pois o azar (agora o ilegal) pode, o que não é incomum, ser, na intranquilidade da matéria, uma **tendência** que empurre a forma para uma renovação (uma nova forma, nova lei). Não é preciso ser especializado para concluir que o direito do trabalho, para citar um exemplo talvez extremo, nasceu e se desenvolve como azar, ilegalidade, como tendência da matéria a fazer com que a forma tome outro corpo: veja-se a história da greve, ou da associação sindical, etc. E contudo não é preciso estar no conceito limite de ilegal para considerar o azar como parte da legalidade, pois ela própria oferece um âmbito de jogo muito grande. A legalidade deve ser vista como unidade contraditória de positivo e negativo, interno e externo, liberdade e necessidade (cujas verdades estão no seu devir). É justamente este o ponto em que a ciência jurídica remete o homem inteiramente (que conhece as legalidades) ao homem inteiro da vida

cotidiana, sob pena de o apenas "jurista-inteiramente" (se nos for permitido adaptar o conceito de Lukács) esclerosar-se com suas formas, deixando "naufragar a vida".

5. O reino da cotidianidade, que é afinal o local onde vive e atua o cientista, o jurista, etc., enquanto homens-inteiramente, exige, agora, não mais a forma pura do comportamento desantropomorfizador (científico), mas uma forma mista: não basta ao jurista ser "jurista-inteiramente" (ou seja, conhecer detalhadamente as legalidades), se ele quer descer de sua torre de marfim da ciência à atribulada vida, e ser também "jurista-inteiro". É preciso aqui atuar como homem-inteiro, de modo antropomorfizador (isto significa: a função do homem no mundo é transformar o em-si externo num adequado para-nós), de modo completo, com todas suas paixões, vivências anteriores, perspectivas de futuro, etc., enfim, dar à ciência uma referência temporal. A ciência jurídica, necessariamente, dá espaço ao jurista-inteiro, porque o seu objeto - o direito - contém essencialmente uma margem de jogo para a eleição valorativa. Por isso, quando atua praticamente, o jurista vive o direito em sua dupla determinação: científica e ética. E deve fazê-lo conscientemente (voltaremos a esse problema adiante), sob pena de preencher os vácuos jurídicos com

um pensamento ingênuo, restos vulgarizados de má filosofia, como dizia Engels, ou com fórmulas abstratas, referíveis a qualquer conteúdo: bem comum, interesse público, sentimento de justiça, etc. Se todo conceito é uma forma de morte, cabe ao homem inteiro trazê-lo à vida, sob pena de alienar-se, o que, desde logo, aqui se pode considerar "o caminho do sujeito ao mundo objetivo, às vezes até perder-se como sujeito" (Lukács, Est.2º,237).

6. O espaço ético de homem inteiro, agora "jurista-inteiro", requer um prévio comportamento desantropomorfizador de homem-inteiramente: a prática do jurista "dever" uma forma mista de comportamento, já porque "a ignorância plena do mundo externo pode transformar em quixotadas as intenções morais mais puras e generosas, enquanto que a aceitação sem resistência dos dados do mundo circundante rebaixa o sujeito à trivialidade mais filistéia", adverte Lukács (Est. 2º,471). "Uma real substância ética não nasce no homem - (diz Lukács, o que podemos aproveitar como 'uma real substância jurídica') - "senão quando consegue elaborar a correta proporção entre o interno e o externo, a necessidade e a liberdade, realizando-a em seus atos" (Est.2º,471). Do mesmo modo, a forma mista de comportamento do jurista (o qual, desde logo, cha-

maremos de "jurista-radical") obtém-se através da correta proporção entre o "homem-inteiramente" da ciência (e não vamos entrar na discussão sobre a possibilidade de uma ciência jurídica, partindo do princípio de que o direito, como especificidade da vida, pode e deve ser apreendido pela ciência, o que talvez seja obra "por-fazer") e o homem-inteiro da cotidianidade, com todas as suas paixões e responsabilidades éticas e políticas (adiante veremos o perigo de tornar absoluto o chamado conteúdo "político" do direito, o que torna qualquer arbitrariedade "legal"), com relação ao destino de sua comunidade, que é, por extensão, o destino da humanidade. A ética, dizia Lukács (e o mesmo se pode dizer do direito) dirige-se praticamente à realidade humana mesma, ao contrário da estética, que aspira "contemplativamente a um reflexo do mundo essencial para o homem" (Est.2º,471). "Uma arte autêntica e rica, - disse Gorki - "não pode nascer senão de uma vida rica" (apud Lukács, Est.2º,472). Em nosso caso, podemos dizer: uma prática jurídica autêntica e rica não pode nascer senão de uma vida rica, e uma vida rica aspira a ser essencial, a que a existência atrofiada e cheia de mal se transforme, chegue a termo como identidade de indivíduo e espécie, na qual nem o indivíduo se anula, nem a espécie se lhe torna inimiga: o que não é talvez mais do que uma certa nostalgia helênica, a utopia de uma polis de cidadãos emancipados, na qual se viva uma vida

plena, livre e feliz: o melhor sonho humano há milênios, sonho que, não obstante estar situado no futuro, pode ser entrevisto já fugidamente no presente e resgatado do passado, segundo Ernst Bloch.

IV

REFLEXO E RELAÇÃO DESIGUAL

1. A história feita pelos homens, mas não como eles querem, do postulado marxiano, revela já a existência de um mundo objetual independente do sujeito, mas de modo apenas relativo, pois a "atividade" humana está permanentemente modificando o objeto: "as legalidades objetivas do ser social são indissoluvelmente ligadas a atos individuais de caráter alternativo, mas possuem ao mesmo tempo uma coercitividade social que é independente de tais atos"(15). Na sociedade verifica-se a mesma dualidade essência/fenômeno de tudo que é vivo: e para que a ciência social não se polarize de modo fetichista, de um lado na determinação absoluta da essência (como em algumas teorias que apelam a Marx para, contra Marx, reduzir toda a esfera fenomênica -superestrutura - a um reflexo fotográfico da essência econômica), ou de outro, na

independência absoluta da forma (fenômeno), é preciso reconhecer a relação essência-fenômeno (que agora podem ser traduzidos como base-superestrutura) como determinações reflexivas (Hegel): ou seja, a forma como reflexo contraditório do conteúdo, contradição que faz com que não se limite a "conter" os conteúdos, mas interaja com eles, modificando-os essencialmente.

2. Marx e Engels, como bons discípulos de Hegel, viram isso de forma muito clara, desde o princípio, e criticaram resolutamente os "marxistas" que afastavam a dialética hegeliana em nome de um materialismo vulgar, mecânico, de um reflexo fotográfico. Diz Engels, em carta referida por Lukács: "Segundo a concepção materialista da história, o fator que em última instância é determinante na história é a produção e a reprodução da vida real. Mais não foi afirmado, nem por Marx nem por mim. Se agora alguém deforma as coisas, afirmando que o fator econômico seria o único fator determinante, transforma aquela proposição numa frase vazia, abstrata, absurda." (16).

3. A contradição interna presente na determinação reflexiva base-superestrutura faz com que estas du-

as esferas se desenvolvam de um modo incongruente: não há reflexo passivo da base econômica sobre a superestrutura jurídica, já o afirmava Marx, em crítica a Lassalle. Essa relação incongruente, desigual, foi descrita de modo apenas fragmentário por Marx em introdução à *Contribuição à Crítica da Economia Política*. Marx propõe o problema: "de que modo as relações de produção, como relações jurídicas, seguem um desenvolvimento desigual?" (17). "O desenvolvimento desigual-(conclui Lukács a partir dos fragmentos de Marx e Engels) - é possível na medida em que existe uma avançada divisão social do trabalho. Enquanto os problemas da cooperação e convivência social dos homens estão essencialmente ordenados segundo os costumes **II** não existe o problema da autonomia da esfera jurídica em face da econômica. Tão somente num grau superior da construção social, quando intervêm as diferenciações de classes e o antagonismo entre as classes, é que surge a necessidade de criar órgãos e instituições específicos, a fim de cumprir determinadas regulamentações no relacionamento econômico, social, etc. dos homens entre si. Uma vez constituídas tais esferas, seu funcionamento torna-se o produto de posições teleológicas específicas, que são certamente determinadas pelos carecimentos vitais elementares das sociedades (dos estratos que são decisivos em cada oportunidade concreta), mas que precisamente por isso se encontram com tais carecimentos numa relação de heterogeneidade" (18). A desigualdade do desenvolvimento entre a ha-

se e a superestrutura jurídica ocorre porque esta, enquanto fenômeno, tem uma constituição relativamente "menos compacta" do que aquela, trazendo a "possibilidade de tomadas de posição, modos de comportamento, que a seu modo - em geral, como é óbvio, através de mediações muito amplas, complexas, intrincadas - podem retroagir sobre o processo histórico-social de conjunto" (19). É exatamente porque reconhece a **alternativa** como qualidade essencial de todo objeto social que o postulado marxiano sobre os homens fazerem sua própria história, não como querem, pode corresponder à lógica da História mesma. Isso significa também que, a partir do momento em que os homens deixam de elaborar novas **formas**, a transformação econômica da base se mostra insuficiente (para usar a metáfora da construção, muito aplicada pelos marxistas mecânicos - não há nova superestrutura sem alteração dos alicerces, **mas (e isso faz agora toda a diferença)**, também é pouco plantar uma nova base e rebocá-la com as formas velhas.

4. O que é importante extrair da tese sobre a relação desigual é que ela permite perceber as duras **le-g**alidades (a necessidade) interagindo com a casualidade, o azar, a liberdade: permite concluir que a sociedade não é guiada pela necessidade absoluta, nem pela teleologia transcendente: mas é um complexo de fatores em interação, entre eles

o fato bastante relevante de que a determinação histórica também é resultado do agir humano individual, teleológico e **alternativo**. À medida que o homem trabalha, vai criando uma espécie de "segunda natureza", e esta vai fazendo recuarem as barreiras naturais. "Negamos **[]**-afirma Lukács - "toda forma generalizada de teleologia, não apenas na natureza inorgânica e orgânica, mas também na sociedade: e limitamos sua validade aos atos singulares do agir humano-social, cuja forma mais explícita e cujo modelo é o trabalho" (20). A característica fundamental da alternativa não é somente a sua "tendência a fazer recuar as barreiras naturais", mas a sua "possibilidade real de modificar o sujeito que escolhe" (21)

5. Um resultado do caráter alternativo dos atos sociais dos homens é a possibilidade de escolha entre o que tem ou não valor. Os valores não são concebidos aqui como ideais apriorísticos, supra-históricos, destinados à revelação por um sujeito transcendente, ou meros dados de fato (verificáveis segundo a estatística, p. ex.): os valores são objetos sociais, decorrentes de **necessidades** sociais. É uma necessidade ontológica, afirma Lukács, "tanto a possibilidade de escolher o que é contrário ao valor, quanto a possibilidade de errar, mesmo tendo escolhido subjetivamente o que é valioso" (22).

6. Após a grande *Estética*, Lukács planejava trabalhar na *Ética*, o que não pôde fazer, mas é certo, contudo, que já naquela deixou pistas e fragmentos sobre a questão ética: poder-se-ia dizer que a decisão ética realiza, tal como a obra de arte, no *hic et nunc* a mediação entre o homem inteiro e o homem inteiramente, orientando-se para a *transformação* do em-si da Humanidade num adequado "para-nós". Mas Lukács já vislumbrava também a dificuldade, pois a questão "se complica tanto mais quando se trata de realizar o *ponto de vista da Humanidade*, pela simples razão de que esse ponto de vista não conseguiu ainda nenhuma forma objetiva nas relações humanas de nenhuma sociedade que tenha existido até o presente, de tal modo que não pôde jamais determinar de modo direto os atos e idéias dos homens" (Est.2º,285). Com o trabalho e o desenvolvimento da cultura, o homem foi conquistando para si o mundo externo: conquista que revela também um âmbito de jogo a permitir que a tomada de posse do mundo faça com que o homem "ponha em relação consigo mesmo o mundo externo que dominou prática e faticamente, que conquistou, com essa conquista, também uma nova pátria" (Est.2º,292): o que permanece, contudo, sendo apenas uma possibilidade.

7. Ao elaborar a *Estética*, na qual a obra de arte é portadora da memória e autoconsciência da humanida-

de, objetivação que desenvolve, no seu mundo próprio, a tendência do presente a ser o que nos é adequado, denunciando assim a distância que falta à existência para tornar-se real, "para-si", Georg Lukács diz da humanidade, de fato, que ela está "no ar", segundo as palavras de Bloch: portanto, tudo é possível. O Lukács da maturidade, observa Agnes Heller, retorna ao fôlego da juventude: "Vivemos numa época de socialismo utópico- dizia com freqüência nos seus últimos anos-, há que começar tudo de novo. Começar de novo, porém, não significa medo e mal-estar, mas valor: valor do espírito crítico. Apenas ele não tinha tempo para esse novo começo, crítico e valoroso" (23).

8. Desta forma, os "receptores aprendem de Lukács o mesmo que este havia aprendido de Ernst Bloch na sua juventude: a filosofia não morreu, é demasiado cedo para enterrá-la, mas há que pôr-se a trabalhar de outra maneira", diz Agnes Heller, discípula de Lukács, do círculo por ele denominado "Escola de Budapest", a qual efetivamente começa a trabalhar de outra maneira, desde que o stalinismo tornou imprescindível superar o que Lukács já começara a pôr em xeque: o caráter absoluto do absoluto (24).

5

A "HERANÇA DA ÉTICA MARXIANA"

"A teoria só se realiza num povo na medida em que é a realização de suas necessidades" (Marx, *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*)

I

1. Ernst Bloch via na obra de arte a atualização do sonho diurno da produtividade, do "ainda-não-acontecido": utopia concreta. Lukács afirmava ser ela portadora da "memória" e autoconsciência da humanidade, "preparação anímica para novas formas de vida": por isso, quando a objetivação artística reflete a realidade efetiva, ela desenvolve sua tendência a ser outra, e então toda obra de arte é utópica, "em comparação com o empírico ser-assim da realidade que reflete, e é utopia em sentido literal, como refiguração de algo que está aí sempre e nunca **[]** A consumação tão infreqüentemente alcançada na vida, na prática ética, aparece na obra de arte como a exis-

tência 'natural' dos homens" (Est.3º,245). Bloch e Lukács encontram-se, finalmente, ao situar o "ponto de vista" da humanidade como a "pátria", humanidade "para-si", identidade sujeito-objeto que Marx já definira como "essência genérica" nos Manuscritos de Paris. Esse ponto de vista da humanidade só se realiza de modo fugaz e contraditório: a utopia é o "fugitivo permanentemente em evasão" (1), "evanescência". O existente é contingente e atrofiado, a humanidade é ainda apenas "em-si", bem o sabemos, mas essa existência é muito resistente ao novo e "difícil é fazer o fácil" (Brecht). A tendência sempre se desenvolve como aquela força morta que pressiona até fazer estourar as paredes da velha caldeira - e ainda assim, quando a possibilidade real encarnada na tendência se atualiza está sujeita também ao sempre ziguezagueante movimento da História, na qual nada está garantido. Os melhores sonhos humanos não se realizam senão de modo fugidivo e sempre acossados pelo "nada", e não raro se realizam sob a forma de "ilusões heróicas", como nas revoluções democrático-burguesas e na concepção leninista de revolução proletária, mas podem ser resgatados de diversos momentos do passado, desde a polis grega e de cidadãos emancipados do Renascimento, às experiências da Comuna de Paris, dos Conselhos Húngaros, dos sovietes da primeira fase da revolução russa (ou bolchevique), da "Comuna" de Pequim, de 1989, enfim, de todas as realizações históricas que, mesmo fugazes, duram o tempo suficiente para mostrar aos homens como poderia ser a alternativa.

va de uma vida essencial, e resgatam, assim, para usar a expressão de Hannah Arendt, o "tesouro perdido da tradição revolucionária" (2). Não é casual que os jovens da Praça da Paz Celestial evocassem a utopia contida na IX Sinfonia (adágio da Alegria) (3), quando todas as dificuldades pareciam ter solução, resolvidas comunitariamente por homens livres e iguais: este foi um sonho diurno, diria Ernst Bloch, um período de "câmbio epocal", em que uma sociedade se encontra grávida de outra. Por terrível e violenta que tenha sido a resistência do velho regime, a "Comuna" é já um patrimônio utópico universal. Agnes Heller fala de modo semelhante, ao evocar sua experiência na Revolução Húngara de 1956: aquela foi - segunda ela, - a primeira, e talvez a última, vez em que se podia ter a sensação e consciência de estar escrevendo a própria história: "A derrota de nossas aspirações - por mais trágica que pudera resultar-nos pessoalmente - revelou-se relativa. Isto é, resultou impossível relegar ao esquecimento tais aspirações" (RVC, 105-6). Assim como as obras de Bloch e Lukács dos anos 20 foram impregnadas de utopismo messiânico, de possibilidade real de finalmente a humanidade ser "para-si", essencial, o trabalho de Agnes Heller traz também as marcas da História, a "réplica" e desilusão da revolução frustrada em 1956. Depois desta data, diz ela, "lentamente, mas com toda firmeza e convicção, Lenin terminou para mim" (RVC, 129).

II

A UTOPIA RADICAL

1. Não sabemos como será a sociedade do futuro. Marx e Engels orgulhavam-se de transformar o o socialismo utópico em científico, superando as utopias abstratas que formularam a república ideal, de Platão a Fourier. "Hoje não se pode negar que essa ciência contém não poucos elementos utópicos", afirma Agnes Heller (TN,158). Contudo, depois de Ernst Bloch, podemos dizer do socialismo científico de Marx e Engels que se trata de uma "utopia concreta": antecipa-se, idealmente, o todo harmonioso aonde se quer chegar (e esse *utopissimum* se encontra principalmente nos *Manuscritos de Paris*, de 1844, de Marx), mas nunca se deixa de dar a estes sonhos diurnos o solo da realidade efetiva: sua possibilidade. A utopia radical se torna impossível se não se reporta à possibilidade (RVC,93). Engels chegava a dizer que as gerações futuras não dariam "um vintém por tudo que nós hoje pensamos que elas deveriam fazer" (4), e, no entanto, isso não significa que ele e Marx tenham deixado de pressupor valores, sem os quais nem se poderia pensar em conceber a superação da desumanidade capitalista no comunismo. A elaboração metodológica de uma hierarquia de valores segundo a "ética marxiana" é uma das questões centrais do pensamento de Agnes Heller, que afirma: "O comunismo marxiano não é uma utopia (5); fun

damenta nas tendências presentes na sociedade atual a possibilidade de realizar uma sociedade correspondente a suas premissas de valor" (RVC,44). São estas premissas que tornam possível formular a **utopia radical**, que tem uma dupla função: é o **metro** de julgamento da sociedade existente e, ao mesmo tempo, a fonte de **entusiasmo** do pensamento radical. Pois, "o que deve ser, também deve ser **feito**" (RVC,71). A filosofia que se refere a esta utopia não pode converter o "dever-ser" em algo estéril, não pode desembocar na passividade, mas assumir, além do dever-ser (**Sein-Sollen**), o "dever-fazer" (**Tun-Sollen**) (RVC,93).

2. A utopia radical, segundo Agnes Heller, identifica-se com o tornar-se "para-si" da humanidade, que nenhuma teoria científica pode assegurar seja impossível. A utopia radical define-se **"unicamente"** mediante os valores válidos fundamentais, aqueles que para Marx constituem a sociedade comunista. E tais valores são: o crescimento infinito da riqueza material e espiritual da sociedade, a possibilidade de sua apreensão por parte de todos os indivíduos, a superação da divisão social do trabalho - juntamente à superação da divisão entre trabalho físico e intelectual e de todas as relações de subordinação e hierarquia, o desenvolvimento universal das capacidades criadoras de todos os homens; em síntese: uma sociedade dinâmica sem aliena-

ção" (RVC, 91). A fonte de legitimação dessa utopia, diz Agnes Heller, é a própria humanidade "para-si", que ainda não existe, mas é pensável. Filosoficamente, ela foi formulada no conceito marxiano de "essência genérica" (RVC,94).

3. A utopia radical é, pois, em síntese, como afirma Agnes Heller, a superação da alienação, e nesse sentido a categoria de valor mais importante para avaliar a sociedade futura é a riqueza humana, base para o desenvolvimento multilateral de todo indivíduo. A "necessidade, como categoria de valor, não é outra coisa senão a necessidade dessa riqueza" (TN, 40). A alienação, segundo Marx, é o desenvolvimento da riqueza social em detrimento da essência humana do indivíduo e de classes sociais inteiras. No desenvolvimento alienado, "todo fim se converte em meio, e todo meio se converte em fim". Esta "inversão" entre meio e fim encontra expressão na própria essência humana (TN,53). O homem, um fim em si mesmo, torna-se meio para a satisfação de necessidades de outros homens, de sua "avidez". Essa inversão dá-se fundamentalmente no capitalismo com a subordinação dos homens às leis quase-naturais do mercado: o trabalhador submete a outro sua força de trabalho para satisfazer a necessidades "existenciais" realizando trabalho "abstrato": é-lhe indiferente o tipo de valor de uso por ele produzido - pois ele trabalha para sobreviver e não para este resultado. O

seu trabalho é trabalho morto, medido em horas ou em produtividade, ou seja, é um trabalho quantificado. O trabalho - atividade-fim, teleológica, como disse Marx distinguindo o pior arquiteto da melhor abelha - torna-se atividade-meio, isto é, meio de sobreviver: perde a função de "necessidade vital" e realização do indivíduo (logo, de necessidade qualitativa) e passa a pesar sobre os ombros dos homens como "tempo morto". Aqui aparece, exemplificativamente, a característica fundamental da alienação: a quantificação das necessidades qualitativas. Isso leva à existência de um tipo de necessidades que já Marx entrevira: necessidades manipuladas, aquelas voltadas à posse de bens, sem importar o gozo imediato: a fruição é a simples posse. Desse modo, "o que possuo não desenvolve em mim necessidades novas, heterogêneas, mas mutila-as", de modo que "o capitalismo é o rufião que, produzindo objetos e necessidades sempre novas, instiga os homens a prostituir-se", diz Agnes Heller, (TN,63-4). Agora, tudo é quantificado, e "os valores de uso que não representam valor de troca deixam de ser objetos de produção". É neste sentido que Marx afirma ser o capitalismo "hostil à arte", pois "o dinheiro pode não apenas limitar a qualidade, quantificar as necessidades qualitativas e atrofiar o não-quantificável, mas pode inclusive quantificar o não-quantificável" (TN,63), p. ex., um homem passa a valer pelas coisas que possui e por quanto dinheiro tenha, não por suas qualidades. Marx critica essa inversão - ou alienação - e afirma que na sociedade futu-

ra, a riqueza material, realizada com a produção, não será um fim em-si, mas simples meio para a realização da verdadeira riqueza: a livre manifestação do homem através de sua atividade produtiva e de seu sistema de necessidades qualitativamente múltiplas (TN,126). Então, escreve Marx nos **Manuscritos**: se supomos que "o homem é homem e que a sua relação ao mundo é humana [1] o amor só poderá permutar-se com o amor, a confiança com a confiança, etc. Se alguém deseja saborear a arte, terá de tornar-se uma pessoa artisticamente educada; se alguém pretende influenciar os outros homens, deve tornar-se um homem que tenha um efeito verdadeiramente estimulante e encorajador sobre os outros homens. Cada uma das suas relações ao homem - e à natureza - tem de ser uma expressão definida, correspondendo ao objeto da vontade, da sua vida individual real." (6)(TN,63-4). Não é por outro motivo que Marx considerava o operário de seu tempo um homem "sem necessidades", ou seja, por considerar qualitativamente distintas das necessidades existenciais (dirigidas à simples sobrevivência), as necessidades "livres". Os prazeres, quantificados, aparecem para Marx como "brutais, grosseiros", e algumas das necessidades dos homens se imobilizam. Nas relações humanas predomina o "interesse" (TN,115). O critério valorativo para Marx, diz Agnes Heller, é o homem "rico em necessidades". A alienação é alienação dessa riqueza. (TN,49).

4. O capitalismo engendra uma sociedade antinômica, cuja essência é a alienação (TN,112). "Para Marx, as antinomias específicas do capitalismo que derivam da produção de mercadorias são: liberdade-necessidade, necessidade-casualidade, teleologia-causalidade" (TN,96). Todas essas antinomias e, ainda, a de sujeito-objeto, não são pois antinomias do pensamento, ou do ser social em geral, mas da sociedade produtora de mercadorias. Quando o homem retomar "para-si" o objeto (inclusive a natureza) cessará a oposição, realizando-se a "essência genérica", isto é "a riqueza do gênero e do indivíduo 'coincidem' [] O reino da produção continua sendo reino da necessidade, mas agora é a necessidade subordinada à liberdade" (TN,102). Então, já nenhuma força "pseudonatural se faz valer sobre os ombros dos homens: das posições da teleologia coletiva 'emerge' o que os homens pretendem **verdadeiramente**" (isto é, já não aquela "astúcia da razão" a produzir efeitos diversos). "A subordinação a que nos referimos - prossegue Agnes Heller - só será possível devido a que liberdade, necessidade, teleologia e riqueza social do futuro não são a mesma liberdade, necessidade, teleologia e riqueza da sociedade capitalista" (TN,103).

5. Na sociedade alienada, a relação entre trabalho e jogo é antinômica: o trabalho é **quantificado**, logo, um não-valor: somente o jogo aparece como realização da essên-

cia humana "verdadeira": um exemplo é a célebre sentença de Schiller: "o homem não é homem senão quando joga", expressão de uma consciência fetichista, segundo Lukács (Est.2º,10). O mesmo vai dizê-lo Léo Kofler: "o homem é em sua essência antropológica originária um ser que joga" (apud A.Heller,RVC,74). A utopia significa, segundo Kofler, unidade do apolíneo e do dionisíaco: e de um ponto de vista histórico esta unidade se perde com a "civilização" - então o princípio dionisíaco foi relegado ao prazer do consumo, e o apolíneo fez-se repressivo. "Desde sempre é vivo na humanidade o desejo insuprimível de restabelecer a unidade do apolíneo e do dionisíaco", diz (apud A.Heller, RVC, 74). O tempo de trabalho seria, segundo Kofler, tempo morto, sem conteúdo, porque o tempo "sem acontecimentos concretos é uma abstração vazia". Todo tempo que não fosse ocupado por atividade qualitativa seria morto, abstrato, mensurável apenas por **quantidade** (horas ou **quantum** de produção). Desse modo, o homem "civilizado" reduzir-se-ia a um "ser-para-a-morte". Insistimos em reportar com tantas citações este ensaio de Agnes Heller sobre o trabalho (7), porque o trabalho alienado é o exemplo ótimo do fenômeno da alienação. Concordamos com Marx, quando afirma ser o tempo "o espaço da evolução humana" (apud Est.2º,402)e, ainda, ser o trabalho uma necessidade vital: não o trabalho abstrato, mas o concreto, qualitativo, aquele que é, segundo Marx, "**travail attractif**, auto-realização do indivíduo, o que de modo algum significa que seja mera diversão **[]** como concebia Fou-

rier" (apud Agnes Heller, TN, 143). Aqui é muito útil o metro da utopia radical: devemos perseguir uma sociedade na qual o tempo seja "qualitativo" e o trabalho "atrativo", mais além do tempo morto do trabalho abstrato, ou, dito de outro modo: um tempo e um trabalho qualitativos são necessidades radicais, isto é, aquelas que não podem ser satisfeitas na sociedade alienada. Por isso, Agnes Heller situa a necessidade de um tempo qualitativo como uma, entre outras, necessidades radicais que atribuem aos homens a grande "necessidade qualitativa de transcender a sociedade baseada em relações de subordinação e domínio". "Hipotetizamos - prossegue - a gradual redução das necessidades puramente quantitativas (por exemplo, a necessidade de 'possuir') e a emergência de uma estrutura de necessidades qualitativas, na qual o limite a uma necessidade (a sua satisfação) não pode ser mais do que outra necessidade (a sua satisfação)" (RVC, 87). É claro - e já Marx o reconhecia - que a redução do tempo de trabalho é uma condição para o desenvolvimento multilateral do homem, por liberar-lhe tempo para o "ócio" - lazer, arte, concebidos no conceito genérico de "jogo"): mas tem razão Agnes Heller quando afirma, com Marx: a simples redução da jornada é "libertação" e não ainda "a liberdade". A libertação é processo, liberdade de algo, liberdade é qualidade, liberdade para algo) - a redução da jornada em si não traz consigo, ipso facto, a satisfação daquela necessidade de "tempo qualitativo". O trabalho que será na sociedade futura uma neces

sidade vital já não é o mesmo trabalho abstrato e quantificado da sociedade atual: aqui o salto "qualitativo" - o trabalho será vivo, atividade através da qual o homem se realiza, sem por essa razão identificar-se com o descanso, o ócio, pois mesmo o homem que trabalha livre e qualitativamente tem necessidade de tempo para o "jogo", pois a "atividade criadora pode ter efeitos depravadores se o homem se dissolve nela por completo"(RVC, 200). O ascetismo do trabalho é o pólo oposto do paraíso, diz Agnes Heller, que rechaça, também, a "nostalgia" romântica de Léo Kofler. Há uma diferença qualitativa entre a plenitude originária e a plenitude futura. Quando Marx fala de uma idade dourada, quer simplesmente sublinhar o fato de que a sociedade capitalista emergiu em determinado período histórico e não precisa, por isso, ser eterna: "O indivíduo particular aparece mais plenamente em níveis inferiores de desenvolvimento, porque não explicitou ainda em abundância suas relações sociais, nem se enfrentou com elas como poderes e relações sociais independentes dele mesmo. Por ridícula que seja a nostalgia daquela plenitude originária, não menos ridícula é a crença segundo a qual devemos permanecer para sempre na vacuidade" (apud Est.1º,112). Nem Marx, nem Engels, propõem ou imaginam ser possível o "retorno" ao estágio primitivo que este último chamou de "estultície originária" (Est.1º,112), pois não são anticapitalistas românticos. Agnes Heller reafirma a diferença, mesmo reconhecendo o fato de que, primitivamente, o tempo era qualitativo, por

exemplo, em sociedades de caçadores "o tempo de trabalho não apenas era mais breve do que em sociedades civilizadas, como também estava determinado à base da atividade (trabalho). Se havia uma tarefa a executar, os homens trabalhavam até a sua realização; se não a havia, não trabalhavam em absoluto". A diferença, porém, com a plenitude futura, está em que o "caráter qualitativo deste tempo não é o resultado do livre desenvolvimento da natureza humana: o tempo ainda não é quantitativo, não é que já não o seja" (RVC,86).

6. Da mesma forma que se expressa no trabalho alienado - abstrato, quantificado, morto - a alienação, fenômeno fundamental da sociedade capitalista, reflete-se em todas as relações humanas sob a forma de inversão da relação meio-fim. A filosofia radical propõe ir à raiz, mas a raiz é o próprio homem (Marx): ela revela-se aqui um humanismo radical: há que negar todo ato que faça do homem simples meio, "jogo de poderes estranhos", há que integrar o homem cindido em *bourgeois* e *citoyen* no ser genérico, por isso, há que construir um mundo novo, não alienado. Marx escreveu que a alienação é universal, pois apanha tanto o burguês quanto o proletário (com a diferença, é claro, de que aparentemente "satisfaz" ao primeiro, enquanto aniquila o último)(8). A alienação, como a ex-

ploração e a não-liberdade, não deixa de ser um sofrimento. Lembra Agnes Heller: "uma vez Marx falou da abolição do sofrimento como 'imperativo categórico' dos comunistas" (9). A liberdade, para Marx, sempre foi o valor maior, um valor positivo (não apenas liberdade de algo, que é libertação): o múltiplo desenvolvimento das potencialidades do indivíduo, sem coação exterior. Agnes Heller formula este "imperativo categórico" de eliminação do sofrimento a partir da liberdade como valor supremo, do seguinte modo: "O valor da liberdade não é uma escolha casual. A liberdade se tornou uma idéia-valor de toda a Humanidade, enquanto o seu oposto (a não-liberdade) não pode ser escolhido como um valor. A interpretação da liberdade como o 'desenvolvimento pleno e livre de cada indivíduo' não é, decerto, compartilhada por todos. Ela pode ser acolhida por aqueles que querem abolir todo sistema de dominação, de exploração e de hierarquia social, uma vez que, sem sua abolição, o desenvolvimento pleno e livre de cada indivíduo seria impossível (autocontraditório). Esta interpretação da liberdade nos oferece um postulado moral, e precisamente um postulado kantiano: uma pessoa não deve usar uma outra como um mero meio, sem o que sua ação não está ligada positivamente ao valor do 'desenvolvimento pleno e livre de cada indivíduo'"(10).

7. Acompanhando o pensamento de Agnes Heller (sem excluir a possibilidade de um mal-entendido compreensivo, desde logo), podemos dizer que há uma dupla possibilidade metodológica de elaboração de uma hierarquia de valores, ambas deduzidas do valor-supremo "liberdade", entendida como liberdade positiva, liberdade para algo, ou seja, para o desenvolvimento pleno, multilateral, de cada indivíduo, não coartado por poderes estranhos. A primeira seria elaborada sobre a teoria das necessidades, já que é "livre" o homem rico em necessidades qualitativas; a segunda seria elaborada sobre uma teoria ética propriamente dita, e apontaria valores positivos (ambas são interligadas, é claro, uma vez que valores positivos são reflexos de necessidades qualitativas, mas a função metodológica é distinta).

8. A primeira hierarquia de valores, deduzida da teoria das necessidades, é elaborada a partir da identificação de "necessidades radicais", aquelas que só podem ser satisfeitas na sociedade não alienada: estas necessidades formam a estrutura de necessidades da sociedade comunista e utópica, a qual funciona como metro avaliador dos valores e necessidades existentes. Há, como vimos, necessidades simplesmente "existenciais" (alimento, sexo, contato social, atividade, etc.)

necessidades alienadas, que possuem um caráter quantitativo (acumulação infinita de bens, sem importar em fruição, p. ex.) e necessidades qualitativas (necessidades propriamente humanas, que são invertidas ou mutiladas pela sociedade capitalista, e por isso, necessidades **radicais**, que não podem ser satisfeitas senão na sociedade futura: trabalho vivo, qualitativo, '**attractif**', descanso superior ao necessário para reprodução da força de trabalho, o jogo entre adultos, o amor, a amizade, a realização pessoal na objetivação, etc.)(TN,171). Por enquanto, podemos satisfazer necessidades existenciais (quando podemos, **já que existe** o "nada" da fome completa: a indigência, miséria) e necessidades alienadas (consumo, riqueza 'material', para alguns): não estamos muito longe daquela sociedade do tempo de Marx, na qual existiam homens e classes inteiras "sem necessidades", porque reduzidos "ao nível bestial à satisfação de suas necessidades existenciais" (apud Agnes Heller, TN, 171). Logo, quando nos utilizamos do metro do sistema de necessidades da sociedade utópica, temos de valorar negativamente algumas necessidades atuais e mesmo **excluir** a satisfação de algumas delas: quais sejam aquelas que não podem, por princípio, ser satisfeitas, por serem puramente quantitativas, e, por isso, reprodutíveis ao infinito. São estas as necessidades "alienadas por excelência": **posse, poder, ambição** (11). Aqui se trata de reflexos da propriedade privada na consciência, de tal modo que somente aquilo que **possuímos** é bom, inclusive pessoas, na relação amorosa. Na

sociedade desalienada, ao contrário, diz Agnes Heller, também o homem sofrerá a desilusão amorosa, mas esta será uma dor dignamente humana, causada pela perda pessoal e nunca pela "honra ofendida ou pelo sentimento de ter sido despojado de 'sua propriedade'" (RVC,65).

9. Mas, deve-se referir, além de ser o **me-**
tro de julgamento da sociedade existente, a utopia radical tam-
bém **deve ser**, e para ser, tem de ser **feita**: aqui o grande salto
qualitativo da filosofia contemporânea elaborada a partir da he-
rança de Marx: trata-se de superar o momento negativo na dialé-
tica e começar a pensar a "negação da negação", momento positi-
vo: por isso Agnes Heller sempre frisa que revolução é um ato
do cotidiano, não é golpe de estado, não é a tomada de poder e-
conômico e político apenas: a revolução política é uma parte
do processo de emancipação humana - Marx já contrapunha à abo-
lição negativa da propriedade privada (que deveria ser transi-
tória, por isso denominada "ditadura")(12), a sua abolição posi-
tiva: a propriedade individual de um conteúdo qualitativamente
superior à propriedade burguesa, a união de indivíduo e cidadão
no "ser genérico".

10. É possível, diz Agnes Heller, falar positivamente em três valores materiais que podem ser pensados juntamente ao valor da liberdade. São eles: 1) o **verdadeiro**, a comunicação racional livre de dominação entre cidadãos adultos (no que ela ressalta a importância da obra de Jürgen Habermas (13) com uma ressalva: há que excluir-se o consenso obtido pelo "cansaço"; 2) o **bom**, o reconhecimento e a satisfação das necessidades humanas; 3) o **belo**, o desenvolvimento de todas as capacidades humanas (RVC, 187). Os dois últimos foram formulados abstratamente, por Marx, na *Crítica do Programa de Gotha*, diz Agnes Heller, num ensaio sobre a bandeira marxiana "a cada qual segundo suas necessidades" (14).

11. Finalmente, outra grande contribuição do pensamento de Agnes Heller está na desmistificação do **sujeito revolucionário**: não se trata mais de missão histórica de um proletariado que deve atingir um nível de consciência possível, que lhe é atribuída por sua posição objetiva no processo produtivo - elaboração teórica de Lukács, a partir de Lenin. Cabe ao movimento socialista - o que inclui todos os movimentos sociais com necessidades radicais, realizar o **processo revolucionário**, que é **permanente**, tornando a vida menos alienada, mesmo sob condições alienadas. Aqui, poderíamos referir a "aproximação eterna" de

Lenin: a sociedade comunista, não-alienada, permanece como o distante, o ser perfeitíssimo, mas se não for o postulado concreto de nossa práxis, não poderemos nos aproximar dela. Assim como a verdade não está encoberta por um biombo para ser revelada (Kosík), a desalienação é processo. O movimento socialista, diz Agnes Heller, deve "desenvolver comunidades que abarquem mas sas cada vez mais amplas, nas quais as necessidades sejam reestruturadas, sob o domínio das qualitativas. Só um movimento deste tipo está em condições de eliminar o dualismo entre educador e educando, elite e massa, citoyen e bourgeois, teoria e prática, dualismos desenvolvidos todos eles na sociedade capitalista" (TN, 181).

III

"TECHNÉ", "ENERGÉIA":

A RAZÃO ÉTICA

1. Um novo conteúdo para a razão é também uma necessidade radical, segundo Agnes Heller, (RVC, 183). Muito se fala da razão, já reconhecia Hegel, sem dizer o que ela é, qual a sua determinidade (Enc. § 181). A razão vem a ser, talvez, no processo histórico, o resultado da luta entre duas cosmo

visões: uma quantificada e outra qualificada, poderíamos dizer com Ernst Bloch. A primeira seria uma cosmogonia científica, própria da físico-matemática, dominada pela abstração e pelo imobilismo. Sua culminância seria a física clássica de Galileu, Newton e Kepler, e esta razão abstrata, em-si, iria dominar o pensamento de nosso século. Contrapondo-se-lhe, apareceria uma cosmogonia filosófica, que não se contenta com a imagem fisicista da natureza e quer dotá-la de subjetividade, quer produzir uma natureza qualificada que seja o *regnum hominis*: aqui abundam a concretude, a teleologia, a dialética (15).

2. A relação entre homem e natureza, segundo a cosmogonia científica, é de dominação, como a de senhor e escravo: "nossa técnica situa-se na natureza como um exército de ocupação num país invadido, no qual desconhece totalmente a intimidade da terra", diz Bloch (16). É sob a forma de uma racionalidade quantitativo-científica que Descartes vai propor a idéia do homem de técnica em-si, legislador do universo, já que, conhecendo "a força de ação do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos cercam [] poderemos empregá-los em todos aqueles usos a que são apropriados, tornando-nos assim como que mestres e possuidores da natureza" (17): essa racionalidade possuidora e quantitativa, diz Bloch,

não tarda em produzir a "vingança" da natureza, a perda de subjetividade do homem. A técnica moderna, adverte, prepara "o caminho a uma sociedade mecanizada, em que as relações dos homens entre si e com as coisas perdem o seu sentido humanista para naufragarem nas relações de produção e consumo" (18).

3. Mas é diferente condenar a perda de finalidade da racionalidade no positivismo (a ciência pela ciência) e condenar toda a razão: Agnes Heller parte do princípio de que o irracionalismo legitima qualquer idolatria como verdade: abandonar a razão significa ir direto à ideologia do *Blut und Boden* (RVC, 139): e por isso vai buscar, na História, momentos em que a razão vinha acompanhada de um sentido moral, era uma racionalidade de fins, como na Antiguidade. O trabalho, para os antigos, interpretava-se "num sentido radicalmente teleológico" (19). Os homens da Ática, relata Agnes Heller, são homens de práxis, técnica e atividade social: "A atividade técnica (*techné*) e a atividade social - uma atividade social cheia de conteúdo moral (*energéia*) são os princípios fundamentais de sua existência" (20). A Autora reporta-se ao mito de Prometeu para exemplificar a separação de *techné* e *energéia*: Prometeu havia sido castigado por Zeus por haver roubado o fogo, símbolo do trabalho, o qual, usado pelos homens como simples "meio" conduziu-os à infelicida-

de, à guerra e à destruição (21). Mas, no Prometeu "liberado", Zeus perdoa o herói e completa a sua obra, concedendo aos homens a capacidade de se organizarem em sociedades e Estados, de modo a que já não se produza separação entre meio e fim, *techné* e *energéia*, harmonizadas através da atividade política. Da mesma forma que Prometeu, encontramos-nos "acorrentados" à técnica em si, quantitativa, a qual precisa ser reorientada para a prática através da atividade social e moral, isto é, precisa ser ao mesmo tempo *energéia*. A necessidade de uma razão deste tipo é uma necessidade radical: não pode ser satisfeita enquanto o homem seja "possuidor" da natureza e de outros homens, transformados em mercadorias, ou seja, será satisfeita quando a humanidade "liberada" promova a superação da antinomia entre técnica e prática.

4. Fugiria à nossa temática, e nem poderíamos empreender uma crítica à razão quantitativo-científica: só podemos referir a necessidade de uma nova razão, qualitativa, à medida que, desde a primeira página deste trabalho, concordamos com a identidade do irracionalismo à legitimação de qualquer fé, idolatria, etc., isto é, o fascismo. Pensamos que uma razão qualitativa, no entanto, não está na transcendência: uma razão para a qual o humano não lhe seja estranho desenvolve-se, no pro

cesso histórico, em antinomia com a racionalidade em-si, quantitativo-científica: ela é também, neste sentido, uma razão utópica - está aí sempre e nunca, pode ser entrevista agora, mas é fugaz, e realiza-se à medida que o homem luta contra todos os dualismos, ou seja, luta contra a alienação. "Essa nova racionalidade - diz Agnes Heller - significaria reconquistar a racionalidade dos fins e instrumentar os domínios que esta conquistou, na sua época, com o desenvolvimento do capitalismo. Não obstante, não se trata apenas de reconquistar, mas de institucionalizá-la de um tal modo que os valores possam fixar-se através da comunicação de homens livres e iguais" (RVC,183). Isto quer dizer: a questão do nosso tempo - a razão, a verdade, a estrutura de necessidades, etc. - é uma questão institucional, e não se trata tampouco de abandonar as instituições democrático-burguesas - assevera Agnes Heller - mas de reconquistá-las, dotando-as de novos conteúdos, pois a sua eliminação não conduz ao socialismo, mas a uma nova forma de despotismo, de tirania, o que já sabia Rosa Luxemburgo (RVC,190).

IV

O TRIBUNAL DA RAZÃO: "ÁGORA"

1. Uma grande filosofia mede-se pelas perguntas que propõe e suas implicações, dizia Bloch (SO,36). Platão só via realidade no mundo das idéias, domínio do filósofo; Hegel, bem mais tarde, vai negar realidade à existência empírica, contingente, das formas: segundo Hegel - escreve Marcuse - "toda forma deve provar diante de um tribunal mais alto se é adequada ou não ao seu conteúdo" (22), ou seja, deve provar a sua verdade, que para Hegel identifica-se na autoconsciência, aquele momento em que a consciência deixa a "Noite vazia do além supra-sensível para entrar no dia espiritual da Presença" (23), o que é, de certo modo, também, domínio do filósofo; Lenin vai precisar fazer uma revolução com os homens que herdou do capitalismo, com as massas atrasadas que não alcançam senão uma consciência **trade-unionista**: a consciência clara viria de fora da guerrilha econômico-sindical, ou seja, da política, e seria expressa por uma vanguarda, no partido revolucionário: o qual encarna a consciência "atribuída" ao proletariado, cuja missão era realizar o ideal iluminista - a verdade da razão contra a noite irracional do capitalismo - eis a idéia central da obra-prima de Lukács dos anos 20, **História e Consciência de Classe**. À medida que duvidamos do caráter **absoluto** da verdade, aproximamos a concepção leninista ao mito platônico da caverna: a vanguarda toma o lugar do filósofo, iluminado, que conhece a verdade e por

isso está legitimado a guiar os homens comuns (cuja consciência é trade-unionista) para fora da caverna: e então suas necessidades não são reconhecidas, seus valores são aparentes, não-verdadeiros, ou seja, está aberto o caminho para que "as necessidades efetivas dos privilegiados ou dos líderes dos movimentos sociais decidam quais, dentre as necessidades da classe (isto é, da maioria da população) são justas e quais são injustas" (Agnes Heller, TN,77-8). A "claridade solar burguesa", assimilada pelo marxismo-leninismo, projeta sobre si mesma uma "sombra negra que lhe é co-essencial: 'sol negro da Luz', para lembrar o termo bem empregado por Syberberg'" (24): aqui o "sol negro da Luz" adquire a forma do absoluto: a verdade é propriedade da vanguarda iluminada, ela sabe o que é "útil" ao proletariado, ela impõe o caráter falso de algumas necessidades "não-reconhecidas", impõe o trabalho, e ainda "a preeminência absoluta do Estado, o asilo para os excluídos da racionalidade, os hospícios, as casas de trabalho forçado para os que não entraram na propriedade de si e das coisas, da normalidade sexual, da família, etc." (25). E então o espanto de Agnes Heller: Marx não formulou a pergunta sobre quem determina as nossas necessidades. A resposta marxiana - o indivíduo - já não basta, pois Marx raciocinava em termos "superiluministas": se, no comunismo, o indivíduo será idêntico à espécie, não poderá haver antagonismos entre suas necessidades e as do outro: as necessidades coletivas (escolas,

hospitais) seriam suportadas por todos, mas aqui é preciso um novo espanto: o que é realmente necessidade coletiva e quanto se tira de cada um? A antecipação de Marx, na **Crítica do Programa de Gotha**, só poderia ser uma previsão conceitual bastante abstrata: só quando, na história, o partido revolucionário encarnar o "ser genérico" em lugar do indivíduo, tornando o Estado socialista um Leviatã que não conhece direitos e nem cidadãos - vai ser possível espantar-se com o "superiluminismo" marxiano: porque o homem que chega a reconciliar-se com a espécie é um homem bom em si, como em Rousseau, e isto não é próprio da história humana, segundo a "eterna experiência" de que falam os grandes realistas, Aristóteles, Montesquieu, p. ex. - segundo a qual todo homem é levado a abusar do poder. Desse espanto, Agnes Heller conclui: "Não é a bondade humana que transforma a sociedade, mas as contra-instituições que transformam os homens e a sociedade: a ambos" (RVC, 162-3). Temos de imaginar uma tal sociedade em que o pior dos homens seja levado a ter uma existência digna e respeitar as necessidades dos outros, sob o postulado: nenhum homem pode ser meio, todo homem é um fim em si. Temos de deixar de pensar na transformação qualitativa do homem como decorrência, apenas, da modificação econômico-política: "a idéia de que primeiro se deve abolir a alienação econômica e política para depois humanizar, post festa, as circunstâncias e relações humanas, não deixa de parecer-nos uma idéia menos metafísica. Não

foi outra, ademais, a ilusão da Ilustração francesa, à qual tão necessariamente correspondia a figura do príncipe ilustrado, a utopia do grande legislador que adota as medidas e 'inicia' a transformação", diz Agnes Heller (RVC,18). A revolução é processo, e continua depois de abolida a propriedade para reabsorvê-la positivamente: proporcionar a propriedade individual qualitativamente nova, uma vida humana rica em necessidades, e vivida na comunidade. Agora, o tribunal da verdade de todas as formas vivas já não há de ser o filósofo, nem a vanguarda, ou o príncipe esclarecido: tem de voltar a ser a ágora, que os antigos conheceram como o espaço público onde se pode agir e falar, sair da obscuridade, sentir-se importante para a comunidade, participante na gestão das coisas públicas (26): na decisão sobre as necessidades coletivas e os modos de satisfazê-las. Este tribunal requer se conceba uma polis de cidadãos emancipados, que não sejam meios, mas fins, cidadãos que estabelecerão uma discussão racional sem dominação (o verdadeiro) sobre suas necessidades, dizendo das prioridades e de quanto cabe a cada para satisfazê-las, criarão normas de justiça - as quais, porém, não serão únicas ou perfeitas: haverá tantas normas quantas forem as comunidades livres; comunidades que deverão prever modos de rediscussão destas normas, quando se revelarem injustas. Para esta tarefa, a filosofia deverá generalizar-se no processo democrático de "mútuo esclarecimento": "Porque o dever-ser passa a converter-se

em algo tirânico quando se contrapõe às inclinações dos outros" (Agnes Heller, RVC, 185): por isso aqui será necessária uma "virtude" democrática, a qual já Montesquieu dizia ser tão difícil, por ser uma "renúncia de si próprio, o que vem a ser uma coisa muito penosa" (27) - virtude que Agnes Heller denomina **tolerância revolucionária**. Não se pode pretender que nossa verdade seja a única "verdadeira"; devemos renunciar ao **absoluto** (e então já não pode haver nenhuma vanguarda revolucionária que detenha "a" verdade socialista). Um perigo da filosofia, conclui Agnes Heller, está na **prepotência** de quem estabelece como universais suas próprias necessidades. Juntamente com a **tolerância revolucionária**, a revolução total desde a esfera da vida cotidiana já não pressupõe ascetismo do trabalho ou coragem heróico-militar (cujo exemplo recorrente seria Chê Guevara), mas a "**coragem civil**" que Agnes Heller recolhe de C. Wright Mills: há que viver democraticamente **mesmo** que não se tenha a democracia (RVC, 22).

2. O que Agnes Heller trata de elaborar, com a herança utópica marxiana, é uma filosofia **positiva** (desde logo, não positivista) a partir da negação reabsorvida (RVC, 126): ou seja, não podemos nos limitar a negar todas as formas de vida alienadas, apenas, como "ácido unilateral"; devemos raciocinar e agir de tal modo que esta negação se supere, no **hic**

et nunc, numa forma mais elevada, mais verdadeira: se uma relação forma-conteúdo continuará a existir, não podemos pensar que a verdade vai aparecer (como na metáfora do biombo de Kosík), e mandar o Estado, o direito e a justiça para o "museu de Antiguidades, ao lado da roca de fiar e do machado de bronze", porque a desalienação completa, como a verdade, é um absoluto ao qual devemos conscientemente renunciar.

V

JUSTIÇA/LIBERDADE

1. Mas por que, afinal, para uma filosofia do direito, afirmar como valor supremo a liberdade, e não a justiça? É válido aqui o que escrevíamos quanto à crítica da razão quantitativo-científica: não podemos empreender um estudo sistemático da justiça, mas devemos referir, ainda que brevemente, as razões pelas quais elegemos, a partir do pensamento de Agnes Heller, a liberdade como um valor mais "alto" que a justiça (28).

2. A justiça como valor em-si é uma abstração vazia, que se presta a legitimar ideologicamente qualquer

conteúdo: uns dizem haver justiça quando haja ordem e segurança; outros preferem que a justiça esteja subordinada ao valor-supremo da liberdade, havendo quem compreenda esta liberdade no sentido "positivo" de Marx. O fato é que a justiça sempre se refere a um "algo" fora de si: uma sociedade justa é possível, mas não é desejável, diríamos com Agnes Heller (29). Também a sociedade capitalista é justa, criticava Marx, por tratar todos os homens segundo as leis quase-naturais do mercado. O direito igual, dizia Marx contestando a frase aristotélica, não é senão direito à desigualdade: para Marx, toda justiça aporta critérios iguais, mas o homem é único, incomensurável - como poderia a justiça ser um valor? "A justiça é, portanto, uma constrição, é ausência de liberdade", conclui Agnes Heller (30).

3. Podemos pensar uma sociedade livre, mas não uma sociedade justa: esta seria ou o fim da história ou a aceitação passiva da existência: o ponto de reconciliação com a realidade efetiva que fez do Hegel dialético um "arqueólogo", segundo Ernst Bloch: a História, para Hegel, termina por volta de 1830; a filosofia, nele mesmo (SO,212 e ss). Mas uma sociedade na qual a liberdade será o valor maior a que estará subordinada a justiça será o início da história: aqui também a Gênese é fim - fim da injustiça milenar. A liberdade é sem sombra de dú-

vida um valor mais alto que a justiça e é fácil saber por quê: diz Agnes Heller - "a liberdade pode ser o valor a que se vincule a justiça, mas não vice-versa: a justiça não pode ser o valor a que deva vincular-se a liberdade, pois a justiça não pode apontar critérios para a liberdade" (31). Isto não quer dizer, no entanto que (como pensou Marx) a justiça possa ser eliminada (32). Agnes Heller parte da distinção kantiana entre princípios que regulam e constituem uma ação humana para aceitar a bandeira marxiana "a cada qual segundo suas necessidades..." como um princípio regulador de justiça (mais propriamente de justiça distributiva, embora a autora condene esta terminologia aristotélica). Mas não se quer dizer que a sociedade livre esteja **mais além da justiça**, pois "nenhuma referência às necessidades é relevante na hora de estabelecer a culpabilidade ou a inocência" (33).

4. Marx condenou o "direito igual" porque rechaçava com veemência o igualitarismo: "Como afirmava nos Manuscritos de Paris, o igualitarismo não é senão a inveja generalizada" (34). Mas já não podemos aceitar o "superiluminismo" marxiano, segundo o qual, por não haver mais antagonismo entre indivíduo e espécie, prescindiríamos de justiça: o "terceiro" que de

cide. Segundo Marx, este homem, não mais cindido em indivíduo e cidadão, aceitará a pena como "o juízo de quem erra sobre si mesmo" [1] Ele encontrará nos outros homens os redentores naturais da pena que infligiu a si mesmo" (35). Por não se aceitar mais este homem "bom em si" que possa dispensar a justiça, Agnes Heller conclui: "Até certo ponto, subscrevo a posição adotada por Rawls. Reformulada na minha própria linguagem teórica, esta posição sustenta que a idéia de uma sociedade justa não é a idéia de uma sociedade justa **de facto**. É a idéia de uma sociedade em que a liberdade, como valor supremo, é constitutiva dos princípios de justiça e na qual as normas e regras de um procedimento justo se aceitam por consenso. Mas Rawls não vai suficientemente longe [2] Como sabemos e o que nos autoriza a pensar que pessoas livres de comunidades diversas, com modos de vida diversos, elegerão para si mesmas exatamente as mesmas ou similares normas e regras de justiça? Melhor seria supor o contrário. Ao formular recomendações sobre as normas justas o que faz necessariamente, desta maneira, é coartar a liberdade de futuros atores que podem, perfeitamente, ter opções diferentes. Num futuro livre deverá haver tantas normas e regras justas como modos de vida. Em última instância, pois, Marx tinha razão: pode-se sonhar com uma sociedade livre, mas não com uma sociedade justa. Sem embargo, estava equivocado ao crer que uma sociedade livre está mais além da justiça" (36).

5. Uma sociedade livre terá uma justiça democrática, conclui Agnes Heller, e "não há procedimento mais alto para a justiça do que o radicalmente democrático" (37).

II

TEORIA E PRÁXIS

O JURISTA RADICAL

6

O SER (o existente): A OBJETIVAÇÃO
JURÍDICA

1. Vimos que as objetivações aparecem socialmente em virtude das exigências da vida cotidiana: a objetivação jurídica, a partir do momento em que esta mesma vida cotidiana já não pode reproduzir-se sem um "meio homogêneo" que, tipificando as relações humanas, substitua a anterior opinião pública, o costume eficaz, etc., o que ocorre, segundo nossa hipótese teórica, após a dissolução do comunismo primitivo: mas, como salientava Engels, toda a nossa história escrita remonta a uma sociedade já submetida a um tipo de propriedade (1): isso significa, como observa Lukács, que Marx tinha razão: temos que formular uma hipótese que busque na sociedade mais desenvolvida "relíquias" da menos desenvolvida, empreendendo uma "viagem de retorno". Ultrapassaria os limites do nosso trabalho, no entanto, empreender esta viagem de retorno que faz Lukács na sua imensa Estética, de modo que ali onde busquemos um ou outro exem-

plo, este terá meramente função exemplificativa, não demonstrativa.

2; O direito, e o conhecimento do direito, segundo a hipótese teórica que firmamos, nascem em luta contra a magia e a religião: a partir do instante em que os homens assumem a necessidade de elaborar um "meio homogêneo" - uma objetivação para tipificar suas condutas e regular a casualidade (o azar), - este mesmo meio homogêneo levanta-se socialmente contra a personificação do direito, seja na figura do feiticeiro (magia), seja na Igreja, como intermediária e guardiã do direito humano: a "luta pelo direito" não é senão uma luta pela secularização do fenômeno jurídico, sua separação da vida cotidiana, a perda da "immediatez" própria à concepção mágica, luta esta empreendida em toda a história do direito, inclusive pelo positivismo contra o direito natural.

3. No período mágico, o fenômeno jurídico está imbricado com outros - o estético, o moral, etc. - através da magia, como bem observa Marcel Mauss: as instituições jurídicas ainda se apresentam mescladas a "vínculos espirituais entre coisas, que são em certa medida alma, e os indivíduos e os gru-

pos que se tratam em certa medida como coisas" (2): a obrigação aqui exprime-se de "maneira mítica, imaginária ou, se se quiser, simbólica e coletiva: assume o aspecto de interesse ligado às coisas trocadas" (3). O que podemos extrair dos estudos etnográficos de Mauss é que, em sociedades primitivas, o fenómeno jurídico ainda não se levanta por sobre a prática imediata da magia com a relativa independência que vai assumir na polis. Isto quer dizer: existem apenas inícios de fenómenos jurídicos, imbricados com toda sorte de outros fenómenos, estéticos, morais, etc. Da mesma forma que o reflexo estético não é autónomo (p. ex. nas danças guerreiras o homem primitivo acredita, efetivamente que, pelo ato de praticá-las, vai derrotar o inimigo), a objetivação jurídica não aparece de forma independente, isto é, como "mediação" entre os homens, mas imbricada com a prática mágica, caracterizada pela imediatez (personificação dos fenómenos no feiticeiro, etc.).

4. A luta pelo conhecimento do direito, depois que este vai adquirindo uma relativa independência, ou seja, com a fundação de "cidades" e os conflitos interindividuais na polis, também vai tomar o aspecto de uma luta contra a personificação mágico-religiosa. Se contrapusermos, p. ex., Platão a Aristóteles, veremos como o primeiro vai empreender o cami

nho antropomorfizador (com o mito do demiurgo, do legislador, do "rei-filósofo" que será retomado pelo Iluminismo), resolutamente criticado pelo segundo (4). Veremos como serão necessários um Aristóteles e, mais tarde, um Montesquieu (para ficar nos exemplos culminantes), para que o homem reconheça o fenômeno jurídico independente da consciência humana, ainda que com ela em interação dialética. Platão, na doutrina das idéias, criara o mito do demiurgo - só tem realidade o mundo ideal: por isso, à polis ateniense, já em decadência, vai opor a utopia abstrata e **autoritária** da República (5). Para Platão, compete ao filósofo indicar aos homens como será a sua vida ideal: o rei deverá, logo, ser filósofo, e estará autorizado, inclusive, a mentir (mito da mentira útil)(6), fazendo os homens crerem que são 'naturalmente' diferentes, que têm almas de bronze, prata e ouro, e ainda, que estão, em sua imediatez, na escuridão, e devem, pois, ser guiados à luz pelo filósofo (mito da caverna)(7).

5. Aristóteles, criticando A República platônica, inclusive porque o "igualitarismo" de Platão tornava, a seus olhos, os homens pobres, sem individualidade, vai afirmar que não há homem em-si (não existe a idéia de homem, mas um homem real e concreto), então, se queremos saber como é a lei dos

homens, devemos refletir, na consciência, a forma como eles encontraram para regular sua polis: o homem é um **zoon politikon** e não homem-átomo, homem-Robinson: o homem individual encontra sua realização na vida pública e comunitária. Para saber como é o direito dos homens, Aristóteles dedica-se a investigar o ser, a objetivação jurídica como ela é, ou seja, as diversas constituições das cidades-estado de sua época (8): eis aqui a culminância, na Antiguidade, de um comportamento desantropomorfizador no conhecimento do direito, que será retomado, muito mais tarde, por Montesquieu.

6. E, contudo, o pensamento de Aristóteles vai ser apropriado pelo tomismo com um caráter dogmático: o deus aristotélico, que era simplesmente uma categoria ontológica, uma forma de movimento (9), transforma-se em criador e juiz do universo, seu grande legislador. O jusnaturalismo vai assumir diversas variações, todas elas, no entanto, convergentes no fato de que ao pensamento humano só é possível conhecer aparências, ou então, de que a essência é "revelada" (teocentrismo tipicamente dualista): não importa se a interpretação seja a da Igreja ou da reta razão: aqui há um comportamento antropomorfizador

por excelência - as leis dos homens, quando não refletem um "dever-ser" revelado por Deus ou pela razão inclusive **não existem**. Este comportamento antropomorfizador vai permanecer no Iluminismo, através das hipóteses teóricas contratualistas para a gênese da sociedade, do Estado e, por consequência, da objetivação jurídica: hipóteses, em todos os casos, anti-históricas, anti-aristotélicas, abstratas, especulativas, expressão de um idealismo que assume conscientemente a atitude que Fichte vai traduzir no mote "pior para os fatos" (10). No contratualismo iluminista, há também um retorno ao "em-si" antropomorfizador de Platão, que já Aristóteles criticara: para Hobbes, o homem em-si é lobo do homem; para Rousseau, o homem em-si é "hom"; para Locke, o homem é em-si "proprietário" (11). É somente o espírito crítico e anticontratualista de Montesquieu que vai retomar o comportamento **desantropomorfizador**, situando o **reflexo**, desde logo não fotográfico, como o fato fundamental da vida e, portanto, das leis dos homens. Diversas coisas governam os homens, afirma Montesquieu. Não existe um homem naturalmente mau, e outro bom, mas há, não se pode deixar de reconhecer, uma "eterna experiência de que todo homem que tem em mãos o poder é sempre levado a abusar do mesmo" (12). O legislador deve seguir o "espírito geral" de um povo (o que reúne condicionamentos parciais da realidade efetiva: clima, geografia, cultura, costumes morais, etc)

ou acontecerá de tornar-se tirânico (13), ou de que simplesmente suas leis não sejam seguidas (14), mas não há em Montesquieu determinação absoluta ou necessidade que torne impossível as leis dos homens atuarem sobre o "espírito geral", fazendo inclusive retrocederem barreiras naturais. Diz Montesquieu: normalmente um Estado de grande dimensão será governado por um regime despótico, mas "as leis poderiam impedir que isto acontecesse" (15). É esta compreensão da objetivação jurídica como reflexo dialético (não-fotográfico) da essência (que para Montesquieu toma o nome de "espírito geral"), forma que interage com o conteúdo, modificando-se e modificando-o essencialmente, que provavelmente levou Althusser a afirmar que Montesquieu opera com a dialética, inconscientemente, da mesma maneira que Marx, ao estabelecer a base e a superestrutura como determinações reflexivas. É o que, segundo Althusser, permite compreender o "paradoxo da posteridade de Montesquieu" (16). Pensamos que Althusser estava certo nesta analogia: é realmente importante em Montesquieu, e o será também em Marx, que o seu comportamento desantropomorfizador (conhecer a realidade em-si) apareça imiscuído num comportamento filosófico e antropomorfizador (que pretende tornar o em-si um adequado para-nós). É que Montesquieu, como Marx e Aristóteles, é um pensador dialético e de razão prática: elabora filosoficamente o dever-ser (para-si), mas sabe que este dever não pode situar-se na transcendência, tem que ser antes extraído da

realidade em-si, a qual, para tanto, deve ser conhecida em sua multilateralidade, como ela é: sem "hipóstase", sem "ídola" ou "astúcia". Montesquieu e Marx são filósofos e cientistas sociais, e esta duplicidade deve ser compreendida quando, p. ex. se diz que Marx "morreu": sobre isso, a lucidez de Agnes Heller vem novamente socorrer-nos: é próprio da ciência ser falsável; como é próprio da filosofia ser utopia, - diz ela, - por isso, pode-se continuar sendo marxista, ou kantiano, em filosofia, mas não se pode seguir sendo newtoniano na física (RVC, 181).

7. Talvez a genial intuição de Montesquieu esteja em perceber que um homem de razão prática deve atuar na vida através de um comportamento misto: suspender toda finalidade, toda paixão (para conhecer as legalidades objetivas como elas são, ou aproximar-se "eternamente", o que vem a ser o mesmo) - ou seja, ter um comportamento científico-desantropomorfizador, mas já o afirmava Lukács, se este comportamento vai fazer algum sentido na vida cotidiana, o homem-inteiramente tem de dar lugar ao homem-inteiro: aquele que age apaixonada e teleologicamente, para tornar o "em-si" num adequado "para-nós", como se isto fora possível (comportamento antropomorfizador - o homem é a raiz de todas as coisas, nada que é humano será estranho). No comportamento desantropomorfizador, há que reconhecer-se, como

Aristóteles, Montesquieu, Marx (Lenin, Lukács, etc.) o reflexo (dialético) como fato fundamental da vida e da objetivação: se fosse possível a Marx elaborar metodologicamente o que ficou fragmentário, p. ex. em críticas a Lassalle, contra o fotografismo, contra a redução do fenômeno jurídico a reflexo passivo da base econômica, etc. não seria tão mal-entendido: veríamos, inclusive, que é cientificamente possível conhecer o fenômeno jurídico através do método que Marx chamou "viagem de retorno", da mesma forma que Lukács empreende o conhecimento filosófico da gênese da objetivação artística (também a partir dos mesmos fragmentos e espantos marxianos: por que os poemas homéricos não perdem validade num mundo completamente distinto do seu?)

8. Seria interessante notar que os filósofos todos, por mais imbuídos de prejuízos idealistas, refletem os fenômenos fundamentais de seu tempo. É o caso de Hegel, aponta Ernst Bloch (SO, 97), apresentando-nos como, através da cisão entre meio e fim, o homem alienado perde a noção completa da teleologia de seus atos, e o seu alcance, pois eles parecem comandados astuciosamente pela razão; ou, nem que seja, quando se vale da metáfora, para demonstrar a quantificação do qualitativo: "O Estado - diz Hegel - como poder judicial, mantém um mercado com determinadas coisas chamadas delitos, que se tro-

cam por outras coisas determinadas, e o código é a lista de preços" (apud Bloch, SO, 244). Ou, admitindo o reflexo, ao criticar a Escola Histórica: "Diz-se muitas vezes que cem anos de injustiça não fazem direito, e ainda poderia dizer-se mais, mesmo que esta injustiça secular recebesse durante os cem anos o nome de direito. E também que o direito secular e o direito positivo perecem, com razão, quando desaparece a base que é condição de sua existência" (apud Bloch, SO, 242).

9. Contra o comportamento antropomorfizador no conhecimento do direito levanta-se o positivismo: mas para adotar o "reflexo" de modo fotográfico, e não dialético, e tão unilateralmente quanto a Sociologia de Lassalle: este fazia uma fotocópia do que dizia ser o **conteúdo** do direito (fatores reais de poder), sem notar como a forma interage, modificando-os essencialmente, com os conteúdos, não se limita a **contê-los**. Agora o positivismo adota um reflexo "reificado" de um conteúdo que desconhece, de modo que a forma assume uma objetividade fantasmagórica, isolada de qualquer conteúdo, **referível a qualquer conteúdo**. Kelsen chega a afirmar que as origens de toda legislação constituem mesmo para a ciência do direito um "mistério": mas é a "máxima inconseqüência, - afirmava Hegel com resolução -

conceber que o entendimento conhece só fenômenos e, [1] afirmar este conhecer como algo de absoluto, ao dizer-se: o conhecer não pode ir mais além, este é o limite natural do saber humano" Ora, "algo só é conhecido, mais, sentido como limite, como deficiência, ao ser ultrapassado" (Enc. § 60). A secularização empreendida pelo formalismo jurídico, se pôde representar um progresso no conhecimento lógico-formal do que é "de direito", dotou a ciência jurídica de uma astúcia da razão: quando falta um mundo às formas, elas são referíveis a qualquer mundo, e tudo está legitimado. Não demorou a que o fascismo apresentasse a esta "anti-filosofia" positivista uma dura "réplica". Os filósofos vão começar a espantar-se, é o caso trágico de Gustav Radbruch: "Ordens são ordens, é a lei do soldado. A lei é a lei, diz o jurista. No entanto, ao passo que para o soldado a obrigação e o dever de obediência cessa quando ele souber que a ordem recebida visa a prática dum crime, o jurista, desde que há cerca de cem anos desapareceram os últimos jusnaturalistas, não conhece exceções deste gênero à validade das leis nem ao preceito de obediência que os cidadãos lhes devem [2] Esta concepção [2] foi a que deixou sem defesa o povo e os juristas contra as leis mais arbitrárias, mais cruéis e mais criminosas" (17).

10. Falta pouco a que os filósofos positivistas identifiquem legalidade e legitimidade (o verdadeiro, o bom e o belo no Direito). O positivismo revela-se uma filosofia capenga, que não propõe nenhuma utopia, não tem nenhuma razão prática, nenhum critério de julgamento do pragmatismo da cotidianidade, diz Agnes Heller (RVC, 184). Mas, aqui devemos completar, quando propõe uma utopia esta não é outra senão a da ordem e da segurança, que recebem o nome de "paz" social (não importa que seja a "paz dos cemitérios", como o de Perus, p. ex.). Afirma Miguel Reale, na sua conhecida *Filosofia do Direito*: "A regra de direito deve vigor para atualizar efetivamente este ou aquele valor" (18). Pois bem, diante da possibilidade de atualização de um valor e não outro, não há espanto: "A escolha é racionalmente feita pela autoridade competente", completa (19). A idéia de ordem não pode "deixar de ser reconhecida como o valor mais urgente, o que está na raiz da escala axiológica, mas é degrau indispensável a qualquer aperfeiçoamento ético", pois é preciso, em toda comunidade, que "uma ordem jurídica declare, em última instância, o que é lícito ou ilícito" (20). Daqui podemos facilmente ir ao extremo de conceber, como Hauriou, citado aprovativamente por Reale, que a justiça social é um luxo a que podemos renunciar, contanto haja ordem e segurança (21). Mas também os positivistas pretenderam substituir a equivalência da força ao direito, diz Radbruch, pelo princípio da "utili-

dade": "Direito é tudo aquilo que for útil ao povo. Isto quer dizer: arbítrio, violação de tratados, ilegalidade serão direito desde que sejam vantajosos para o povo. Ou melhor, praticamente: aquilo que os detentores do poder do Estado julgarem conveniente para o bem comum, a capricho do despotismo, a pena decretada sem lei ou sentença anterior, o assassinio ilegal de docentes, serão direito. E pode até significar ainda: o bem particular dos governantes passará por bem comum de todos. Desta maneira, a identificação do direito com um suposto ou invocado bem da comunidade, transforma um 'Estado-de-direito' num 'Estado-contra-o-direito'." (22).

11. Insistimos na longa citação de Radbruch porque ela fulmina não só a "ordem" que se apresenta à sociedade capitalista-alienada, mas também ao "Leviatã" que encarnou, na história, a herança do sonho ótimo da humanidade. Lenin falava do que era útil ao proletariado e pôde, talvez inconscientemente (por ser uma "ilusão heróica") legitimar o Terror vermelho: os crimes revelados no XXº Congresso do PCUs, daquela natureza de crimes que a humanidade não pode compreender, punir ou perdoar (Hannah Arendt). Tinha razão Radbruch, pois é certo, como também afirma Agnes Heller, que quando se "identifica o bom

com o útil então tudo está permitido, e em lugar do socialismo o que se conseguirá será somente o despotismo de uma nova barbárie" (RVC,164).

12: O "Leviatã" socialista, uma sociedade alienada por excelência, desprezou a "forma" jurídica mediante um novo fetiche: aquele segundo o qual as formas eram as mesmas, mas refletiam um novo conteúdo, o "desenvolvimento das forças produtivas", o que era útil ao proletariado, etc. de tal forma que este conteúdo mistificado era a verdade; a forma, mera aparência. Isso até o ponto em que a tendência, sempre presente na sociedade, a superar formas falsas, irrompe de um salto, violentamente, para revelar a "verdade" escondida nas formas: a tirania sobre as necessidades, a particularidade do bem universal, o "Estado-contra-o-direito" de opressão e vigilância (terror) internação em hospícios e trabalhos forçados para os que não se adaptavam às novas verdades, etc. Mas há que se recordar, com Hegel, que cem anos de direito, com o nome de direito, não fazem direito, em realidade. A objetivação jurídica é uma criação dos homens, e os homens também aspiram a realizar um antigo sonho: o de encontrar a verdade, conhecer o mundo "em-si", transformá-lo em mundo "para-si", de conhecer-se a si mesmo, como a antiga inscrição no templo de Delfos. Por isso, o homem busca aquilo

que deve ser, o que ainda não é e, contudo, pode ser - o que,
afinal, legitima a filosofia.

O DEVER-SER (o real): A LEGITIMIDADE
DA OBJETIVAÇÃO JURÍDICA

1. O homem comum tem desconfiança da justiça, com razão (1). Uma justiça guiada pelos valores da ordem e da segurança pode ser uma opressão terrível, e quando esta opressão vem legitimada pela "técnica" jurídica, não resta a este homem outra alternativa senão jogar o papel do menino do conto de Andersen: não pode entender o que é "de direito"(Hegel)(2) mas é o único a ver a realidade: O Imperador está nu!. Uma sentença apresenta-se, para o povo, incompreensível, notava Bloch, quando não fora o caso da sentença, contra o homem simples, sem influência entre os poderosos, referida no "Meister Floh" de Hoffmann: "o autor já temos nas mãos, - que é o principal, e o delito, já o encontraremos" (3). Quantas sentenças, petições, arrazoados forenses, "tecnicamente" verdadeiros, não resultam para os homens da vida cotidiana um desastre, uma farsa? O homem

comum tem razão em desconfiar dos tribunais: a justiça sempre veio "do alto", diz Bloch (4). Na lide judicial, tornada uma atividade técnica em si, parece haver uma astúcia desgovernando os juristas, quando, muitas vezes em nome das intenções mais generosas, expressam valores negativos, decorrentes de necessidades alienadas, tais como a vaidade, ambição, posse, poder.

2. Afirmamos que toda forma deve provar, diante de um tribunal mais alto, se é adequada, isto é, verdadeira: e podemos considerar, desde logo, legítimo o momento verdadeiro da forma jurídica. Dizemos que uma forma jurídica tem um momento legítimo, que não é legítima, porque nossa lógica é a lógica do desenvolvimento, do incessante movimento das formas, como o da vida. Hegel afirmou no § 133 da Enciclopédia que a forma nada mais é do que o constante tornar-se forma do conteúdo, e o conteúdo, por sua vez, nada mais é do que o tornar-se conteúdo da forma. E não podemos paralisar a dialética forma/contéudo para dizer que ela é: se o fizermos estaremos refletindo de um modo reificado a relação forma/contéudo - e então a forma, coisificada, petrificada, morta, adquire aquela "fantasmagórica" objetividade, eterna, imutável. Aqui lembramos um jurista-radical: o direito não é, mas vem-a-ser, dizia sempre Roberto Lyra Filho,

cujo pensamento utópico preparava, afirmou com razão Raymundo Faoro, "em nosso direito uma revolução que, guardadas as diferenças de tempo, teria um único precedente: Tobias Barreto" (5). Do mesmo jeito que não podemos dizer da verdade que ela é, porque ela vem a ser a resultante de uma tendência, em luta contra a falsidade que lhe será sempre, variadas as proporções, copertinente, - a única legitimidade que temos de um direito é a resultante, no *hic et nunc*, de um processo de luta contra a ilegitimidade, que também lhe será copertinente, variadas as proporções, conforme o caso: processo que pode ser - se for o desenvolvimento da tendência da forma/conteúdo à plenitude, - de legitimação.

3. Liberdade é estado, qualidade de quem é livre, para algo (p. ex. para o ócio). O processo de conquista desta liberdade é libertação, isto é, liberdade de algo, como já distinguia Hannah Arendt (6), p. ex. da constrição ao trabalho. Agnes Heller também raciocina nestes termos: o processo de libertação, - afirma - libera o homem para algo (especialmente por liberar-lhe tempo, o "espaço da evolução humana"): essa liberdade é a nossa possibilidade (RVC, 179). A liberdade destronou a felicidade do lugar central da filosofia, que esta detinha entre

os antigos. Desde que o homem toma consciência de que não é naturalmente escravo (o que já tem, contudo, antecedentes na Antiguidade, com, p. ex. Espártaco), ele percebe que para ser feliz deve ser livre. A alienação apanha tanto o proletário quanto o burguês, dizia Marx: na sociedade alienada ninguém é livre e, por isso, só um miserável pode ser feliz hoje, diz Agnes Heller (RVC, 180). Este era também o conflito trágico do jovem Lukács: como se pode falar em ética num tempo de "completa inclinação ao pecado"? (7). Isto quer dizer, a felicidade **permanente** que podemos ter, diz Agnes Heller, é aquela decorrente do processo de libertação. É claro que há momentos de sorte, de "pico", no amor, na arte, etc., mas é o processo de libertação que nos dispõe e capacita para estas vivências (RVC, 179). O mundo é incompleto, o homem é um animal carente e desejante, "S ainda não é P": não temos ainda a verdade, a liberdade, a felicidade, a legitimidade, e, mesmo que renunciemos conscientemente ao "absoluto", devemos concebê-las, em pensamento, **idealmente**, como o **utopissimum** (humanidade para-si), sem o qual não podemos nos aproximar eternamente do melhor. Por isso, uma forma jurídica não pode ser legítima, inclusive porque o direito é constante transformar-se de forma em conteúdo e vice-versa, e uma objetivação jurídica na generalidade (a lei, a constituição) pode ter uma aplicação ilegítima na particularidade (p.ex. a sentença): isto não exclui que a forma jurídica possa ter momentos de legitimidade (alguns até "absorvidos" de modo perene na própria for-

ma), legitimidade que será, segundo os valores que elegemos, o seu processo de eterna aproximação à utopia radical: a liberdade **positiva** (por isso uma constituição pode ser mais legítima que a anterior). Esta liberdade não é, obviamente, a liberdade concorrente e egoísta (burguesa), aquela que, como diz o senso comum, "termina aonde começa a liberdade do outro": é uma liberdade na qual esta liberdade do outro lhe é co-essencial, copertinente, pois é vivida **na** comunidade, enfim, uma liberdade que não se limita, reduzindo-se, no outro, mas "amplia-se".

4. Legitimidade é, então, o conteúdo de verdade de uma forma jurídica, e devemos afirmar nosso direito de sermos "juízes" das instituições, o que não afasta a necessária **independência da forma** em relação ao conteúdo de vontade individual. Não podemos compreender a relação entre a legalidade (objetiva) e a legitimidade (subjativa) como uma antinomia insuperável, mas enquanto determinações reflexivas (uma não existe sem a outra), em relação **ainda** antinômica, antinomia que terminará (aqui o limite simplesmente **pensável** do absoluto) quando toda legalidade for legítima (o que a tornaria supérflua), isto é, na sociedade comunista que Marx imaginou, na qual a lei não pese sobre os ombros dos homens como coerção, exterioridade, he-

te ronomia (já renunciámos anteriormente a este "absoluto", o que não significa deixar de utilizá-lo como "conceito-limite" do mesmo modo que o absoluto na identidade sujeito-objeto: o limite, portanto, o absoluto, **pode e deve** ser pensado, sob pena de perdermos o melhor, o legítimo, mais próximo). Lukács já observara que a relação antinômica insuperável entre legalidade objetiva e legitimidade subjetiva não era senão uma outra forma de se conceber, de modo fetichista, a separação de sujeito e objeto. "A contrastação direta e exclusiva da intenção pura com a obediência não menos pura aos mandamentos jurídicos faz cristalizar em antinomias irresolúveis as reais contradições dialéticas que ampliam e aprofundam as diversas esferas" (Est.3º,220). De um lado, ficaria apenas a "necessária independência que deve ter toda proposição jurídica" - a qual, tornada soberana e absoluta, "se fetichiza num 'Leviatã' que domina tiranicamente a humanidade" (Est.3º,220). Sobre esta esfera necessariamente objetiva, o papel de "juiz das instituições que assume a consciência moral, dentro do âmbito no qual atua, não é uma pretensão infundada". Mas há que lembrar-se que este julgamento é sempre relativo ao determinado "âmbito de ação", porque, de outro lado, "a **necessária independência** das proposições jurídicas a respeito da vontade e dos desejos dos indivíduos **não é tampouco em si mesma um despotismo injustificado**" (Est.3º,221). Aqui chegamos ao ponto decisivo: o absoluto da forma (como ocorre com o reflexo reifi-

cado do formalismo jurídico) torna-se uma legalidade tirânica, um Leviatã; de outro lado, negar à forma jurídica a sua relativa independência é igualmente tirânico (não pode ser permitido ao príncipe estar acima da constituição, nem para atingir o que se define como "útil" ao povo: se a inflação é agora o "mal" terrível, cujo combate pode prescindir da "forma" jurídica, está aberto o caminho para que amanhã outro mal seja combatido com o assassinio, o desaparecimento de pessoas, o confisco de bens, etc., ou seja, está legitimado o fascismo). O decisivo, diz Lukács, é a mediação entre a legalidade e a moralidade através da posição do ético (Est. 3º, 221).

5. Dissemos que legitimidade era o conteúdo de verdade de uma objetivação jurídica, e agora podemos somar a isto: verdade que corresponde a um conteúdo eticamente valioso. A ética, como já sabia Aristóteles, pertence ao mundo prático: não se pode conhecer o valioso cientificamente (Est. 3º, 228). Aristóteles definiu a decisão ética como sendo aquela que busca o centro, o termo médio entre a legalidade objetiva e a moralidade subjetiva. A decisão ética é sempre uma decisão particular: o que Aristóteles não viu, diz Lukács, foi a necessidade de elaborar metodologicamente uma "hierarquia" do valio-

so, pois, já reconhecia o Estagirita, nem todos percebem o valioso, senão aqueles que sabem (Est.3^a,227). Do mesmo modo, não é fácil perceber o **legítimo**: há que sabê-lo. Desde logo, porém, podemos dizer: 1^a) não se conhece o legítimo cientificamente, através de um comportamento desantropomorfizador (objetivo); 2^a) o âmbito da legitimidade é o âmbito de jogo do **homem inteiro**, aquele que age mediante um comportamento antropomorfizador, isto é, que aspira a tornar o em-si da legalidade no adequado "para-nós" - a legitimidade, a lei que elegeríamos para nós mesmos, conforme o conceito-limite proposto por Marx: a pena auto-infligida). A fonte última da ação eticamente relevante é a **totalidade da personalidade**, disse Lukács, reportando-se a Goethe: quando se trata do valor, "o homem mais modesto pode ser completo [I] excelências formosas se obscurecem, eliminam-se, aniquilam-se" (apud Est.3^a,242).

6. Se o valioso (legítimo) não é um dado cientificamente cognoscível, afastamos desde logo qualquer empirismo: não se trata da legitimidade quando se afere a recepção de uma objetivação jurídica - daí porque pesquisas de opinião pública, consultas e estatísticas, *per se*, não são índices de legitimidade: inclusive porque, já o reconhecia Hegel, normal-

mente, pensamos atingir um fim e logramos alcançar outro, bem mais geral, e, por isso, a alienação só pode ser superada mediante um processo de **mútuo esclarecimento**. Não pretendemos defender, em qualquer hipótese, a propriedade do valioso pelos filósofos: rechaçamos o "tribunal" mais alto das formas, também, como a vanguarda iluminada e revolucionária ou o príncipe esclarecido (a idéia do senso-comum de **hom ditador**) - e situamos este tribunal (quando se trata da objetivação jurídica no seu âmbito universal) na **ágora**: é claro que a metáfora da **praça** não exclui a **mediação** de mecanismos próprios à democracia formal, os quais não apenas devem permanecer, mas aperfeiçoar-se, ou seja, o espaço privilegiado para uma discussão com respeito à legitimidade de uma forma jurídico-política (no âmbito universal) é o espaço público do Estado de direito pluralista e democrático, o qual também deve ser concebido novamente. Pareceria aqui que não fomos muito longe no radicalismo do dever-ser: o que não é correto, pois apenas elegemos como seu pré-requisito a **dignidade das formas**, jurídicas e políticas, que não podem ser simplesmente eliminadas, já o dizia Rosa Luxemburgo, sob pena de cairmos no despotismo, no qual a pena do burocrata pode dispor da vida, da liberdade, da honra, etc. do cidadão, dispensando lei, processo, sentença, como inutilidades procrastinatórias. Não é correto apelar a uma "**necessidade histórica**" para afirmar que primeiro

teríamos de pagar o preço do terror para depois ver como fica a liberdade, como ocorreu no Leste. Nem Marx apegou-se desse modo à necessidade histórica, pois quando via a situação social da Rússia, falava em "alternativa" (apud Agnes Heller, TN, 88-89). Pensamos que as experiências universais podem constituir um patrimônio **subjetivo** fundamental para definirmos com precisão o **rumo** das mudanças que são já possíveis para nós. É importante lembrar, com Pierre Furter, que a "qualidade e a direção de um processo de câmbio são tão importantes quanto sua velocidade e o seu radicalismo" (8).

7. Falamos até agora da legitimidade, do conteúdo ético valioso, de uma objetivação jurídica no seu âmbito **universal** (a lei, a constituição, a representação política, etc.), apenas. Mas deve-se lembrar que a prática jurídica é, como a prática ética, situada no âmbito da **particularidade**, ou seja, da mediação da legalidade universal com a singularidade (cf. Lukács, Est. 3ª, pp. 199 e ss.) - e aqui podemos distinguir: o âmbito de atuação da subjetividade (comportamento antropomorfizador) em relação à objetivação jurídica na sua universalidade é o âmbito de atuação do jurista como **um cidadão** a mais,

pois em relação ao universal (a lei, a constituição, etc.) a subjetividade deve expressar-se, através do mútuo esclarecimento, na ágora, no processo democrático (ou cairíamos no mito do legislador esclarecido, comum às concepções platônica, iluminista e leninista). No âmbito da particularidade, a subjetividade na percepção do valioso ocorre no terreno da justiça, e é de responsabilidade do jurista (profissional ou jurado) não mais enquanto apenas cidadão, mas como o "terceiro" que decide: a legitimidade aqui será tanto maior quanto mais a justiça for democrática, isto é, submetida ao valor-supremo da liberdade. O processo de democratização da justiça, que produzirá uma objetivação jurídica valiosa no âmbito da particularidade (lei, sentença, etc.) requer uma **contracultura teórica** (9) que possa fundamentar **tecnicamente** a decisão valiosa. Eis o campo de atuação privilegiado da teoria (radical e democrática) como "força produtiva". O pensamento radical deverá alcançar os domínios reservados à "techné", para torná-la também uma "energéia": não se pode, a pretexto de perseguir um resultado eticamente valioso (legítimo), atuar, perante a técnica, como "ácido unilateral". Devemos lembrar, com Hegel, que a dialética parte da negação mas tem sempre um resultado positivo. O conhecimento formal do direito não é por si causador de decisões pouco valiosas. A ilegitimidade, quando não é intencionada, ou seja, aquela que

se manifesta na prática do jurista alienado, está em deixar de retornar à vida cotidiana e agir de um modo antropomórfico (o apenas "jurista-inteiramente" suspende toda finalidade, toda paixão, mas se deixa ficar "suspense" e perde o sentido prático de sua técnica: deixa de preencher o espaço ético - a alternativa, uma característica essencial do fenômeno jurídico - de sua decisão conscientemente, fazendo-o "ideologicamente" através de expressões abstratas - tais como bem-comum, interesse público, etc., que adquirem uma objetividade fantasmagórica). O jurista que atua no âmbito da particularidade deverá conhecer o "meio homogêneo" com o qual deve lidar, e depois reconduzi-lo ao "para nós", à verdade, à legitimidade, sob pena de converter-se num "quixote", por desconhecer a legalidade objetiva. E, infelizmente, se formos avaliar o resultado de sua atitude, o ignorante de boas intenções iguala-se ao filisteu. Devemos lembrar, com Lukács, que "eticamente não constitui nenhuma diferença decisiva que esse envilecimento se produza como adaptação sem critério ao mundo externo dado em cada caso, ou como passiva reação emocional, que às vezes pode chegar à indignação íntima, mas sem transformar-se em atos: há, dentro do filisteísmo, uma escala dilatada, desde o refinamento sem essência até a torpe grosseria, desde a vibrante sensibilidade sem norte, até o endurecimento insensível" (Est.2º,471). Mas não confundimos nossa utopia com a atitude de um "quixote": por isso elegemos uma razão

prática que deve nos dizer não apenas o que **deve ser**, mas como devemos agir para que a utopia não seja adiada para a eternidade.

8

O DEVER-FAZER (o possível-ótimo):

O JURISTA RADICAL

1. Distinguimos a objetivação jurídica no seu âmbito universal (a legalidade propriamente dita) e particular (a mediação com o caso concreto, a singularidade). Não afirmamos, entretanto, que a decisão valiosa esteja circunscrita à particularidade, pois temos o direito de sermos "juízes" das instituições: mas deve-se agir diferentemente, conforme o âmbito de atuação (como cidadão, no universal; como juiz [profissional ou jurado] na particularidade). A ilegitimidade também aparece de modos diferentes: quando um povo não considera legítimas as decisões dos tribunais, ou passa a dotar sua vida cotidiana de novas mediações (outro direito, outra justiça: a propósito, veja-se a tese de Boaventura Souza Santos sobre o direito que emerge nas favelas do Rio de Janeiro)(1), ou simplesmente

te resigna-se a sofrer, desconfiando eternamente da justiça "do alto". Já quando um povo não vê legitimidade na objetivação jurídica em seu âmbito universal (a constituição política é o exemplo culminante), o sistema jurídico inteiro desaba. "Na gênese e nas transformações, no desaparecimento de fato de determinadas proposições jurídicas, e até de sistemas jurídicos inteiros, a viva interação com as concepções éticas vivas e ativas no povo desempenha um papel grandioso e às vezes decisivo", diz Lukács (Est.3ª,221). É o que acontece quando se diz que um regime perde legitimidade, o que começou a ocorrer no Leste após o XXº Congresso do Partido Comunista da União Soviética e a revelação dos crimes de Stálin.

2. Contudo, o espaço de atuação **por exce-**
lência do jurista não é o da universalidade (âmbito no qual atua como cidadão) e sim o da particularidade: a mediação da legalidade universal ao singular, o chamado caso concreto, e tem de ser assim, pois o direito existe em função da vida cotidiana: é um meio homogêneo que tipifica condutas e regula a casualidade, o azar. A prática jurídica, como a ética, para ser verdadeira, rica, autêntica, deverá ser uma prática **valiosa**. Para ter esta prática jurídica valiosa, o jurista - que denominamos radical -

deve comportar-se de uma forma mista: 1º) comportamento desantropomorfizador, científico, suspendendo o "fluxo" da vida cotidiana, e conhecendo o caso singular que tem diante de si através do "meio homogêneo" - a legalidade: é nesse comportamento desantropomorfizador que ele já conhecerá, no entanto, também a "alternativa": a tendência da forma jurídica ao "todo", a resistência do "nada"; 2º) conhecida a legalidade objetiva, e sua alternativa, deve ser capaz de superar aquela suspensão momentânea do fluxo da vida cotidiana, de homem-inteiramente, e retornar à vida como "homem-inteiro", que deve ser capaz de tornar o "em-si" da legalidade objetiva num adequado "para-nós": aqui deve optar pela tendência do direito ao "todo", à plenitude, realizando, em sua decisão (particularidade) o melhor mais próximo, o qual dará à sua conduta legitimidade. Atuando eticamente, o jurista radical precisará de uma hierarquia de valores metodologicamente deduzida de um valor-supremo. Propomos o valor-supremo da liberdade (positiva) e o metro da utopia radical, que **exclui** os valores decorrentes de necessidades quantitativas e alienadas (posse, poder, ambição) e situa o homem como **fim** e não meio.

3.. É claro que esta legitimidade da objetivação jurídica particular será sempre relativa, porque determi-

nada parcialmente pelo âmbito da universalidade, ao qual agora retornamos: mesmo que o jurista seja radical e desenvolva a tendência da forma à totalidade, no seu possível ótimo, existirá este condicionamento parcial na realidade efetiva que é dado pela própria forma. Então, podemos dizer, o jurista radical pode escrever sua própria história, mas não como quer: pois não é ele quem "cria" a universalidade: esta emerge no processo social, enquanto resultante de conflitos entre indivíduos, classes e grupos antagônicos (fato observável pelo comportamento desantropomorfizador, como o de Aristóteles, Montesquieu) e este direito que emerge é, como a própria sociedade, contraditório: tem muito de injusto, de irracional, é sempre uma forma jurídica contingente e imperfeita, que ainda pode ser melhor. Mas é bom ressaltar: a legalidade - que é parcialmente irracional - também é erigida como conquista dos oprimidos (e não pode ser afastada como ideologia de classe): se é verdade que os dominadores escrevem a História, não menos verdade é que eles também não a escrevem exatamente como querem, mas sob pressão daqueles que tentam dar um caráter permanente a suas conquistas, inscrevendo-as na lei. É o fascismo (e não o socialismo, já dizia também Rosa Luxemburgo) que destrói a legalidade em nome dos anseios das massas, ou da utilidade social, etc. A relativa independência da forma jurídica não é, por si, uma tirania injustificada. Roberto Lyra Filho distinguia lucidamente: "Nem todo o Direito que alcança a forma legislada é ilegítimo, porém, de outro lado, nem toda legislação

é retamente jurídica, e se o for na origem, acabará perdendo a juridicidade positiva se não se inscrever no movimento progressivo de libertação, mas, ao revés, na imóvel resistência ao avanço" (2).

4. A legitimidade é, então, o processo de legitimação, permanente, no âmbito quer da universalidade (que exige a atitude de cidadão), quer da particularidade (que exige decisões valiosas). Não podemos afirmar de uma constituição que ela é legítima, porque foi legítima, ou mais legítima do que as anteriores. Há que se ter em mente a todo instante que direito é processo, e da mesma forma que uma prática jurídica legítima pode impulsionar uma forma ruim a superar-se, desenvolvendo aquela sua tendência à plenitude, uma prática jurídica alienada, ilegítima (ou mesmo filistéia) pode atrofiar uma forma boa, direcionando-a não para o "todo", mas para o "nada": o que equivale a negá-la.

5. Concluindo: uma constituição pode haver inscrito em suas entrelinhas as vidas dos que disseram "não" an ancién regime, mas isto não é o fim do processo, pois, como bem

observa Comparato: quando louvam os dispositivos constitucionais consagradores das grandes conquistas sociais da classe trabalhadora, "acordam os mais altos magistrados da Justiça do Trabalho em que o que aí se diz não é bem o que se quis dizer" (3), ou, o que vem a dar no mesmo, segundo a superada doutrina norte-americana, introduzida em nosso direito por Ruy Barbosa, a qual em 1968 já espantava a José Afonso da Silva, que quase toda a Carta não é auto-aplicável (4). Mas, prossegue Comparato, fazendo referência a Aristóteles: "Tudo isso pode ser surpreendente para os espíritos pouco afeitos à história política, mas nada tem de original ou insólito. Um observador inteligente da vida social, infelizmente ofuscado hoje pelo brilho dos **political scientists** notava que os costumes oligárquicos de um povo podem levar os magistrados a interpretar oligarquicamente uma constituição democrática e vice-versa" (5).

6. Por isso, é preciso que os juristas apliquem a legalidade (ainda injusta, irracional, etc.), mas que a apliquem no rumo do "todo" que deve ser, da utopia radical, da liberdade positiva (como a vimos entendendo a partir da herança marxiana), aproveitando-se da margem de jogo do possível desta legalidade. Já será bom. Mas (parafraseando Brecht), **ainda**

melhor será o jurista que tentar modificar a "universalidade", participando como cidadão no processo legislativo, que não se restringe à atividade parlamentar, e inclui a participação nos movimentos radicais, na esfera da vida cotidiana, movimentos que têm necessidades radicais e visam a empurrar a forma até uma concordância com o conteúdo de verdade a que aspiram (desde o movimento ecológico até o operário-sindical, sob o pressuposto de querer o melhor do melhor, e não se consumir, como advertia Marx, apenas em guerras de guerrilhas)(6). Agora, se este jurista radical muito bom for ainda portador de uma filosofia, se a levar à praça para discuti-la, mediante uma tolerância revolucionária, e se ainda agir a todo momento com aquela "coragem civil", de quem deseja viver democraticamente, isto já significará participar no processo histórico de um modo prometeico, como dizia Bloch. Não se pode apenas esperar por Godot: o que deve ser tem de ser feito. Este já não será um apenas jurista-radical, mas um cidadão radicalmente democrático, e não será apenas muito bom, mas imprescindível.

EPÍLOGO

UTOPIA E POSSIBILIDADE

Aqui interrompemos nossa viagem retomando o espanto inicial: é possível falar de utopia hoje? Desde logo, não temos a verdade (1) (pois ninguém a tem): a verdade é domínio dos cidadãos, e deve aparecer na *ágora*. Mas temos já alguns elementos para sustentar uma verdade provisória (ou seja, uma - entre outras - particularidade com aspiração a universalidade, para ser julgada, sob o pressuposto da "tolerância revolucionária" e da discussão racional livre de dominação, inclusive do "cansaço", e realizada, se for aquela que responda às necessidades de um povo) e esta verdade provisória é positiva: Sim, é possível falar de utopia, desde que se fale juntamente da sua possibilidade: utopia e possibilidade são "determinações reflexivas" (a utopia não existe sem a possibilidade; o possível ótimo não se realiza sem a utopia): é possível pensar o absoluto da humanidade para-si, e realizar valores qualitativos (não-alienados), isto é, humanos; é possível romper o dualismo do ser e do dever através da mediação do "fazer"; é possível à filosofia não ser diletante: ser uma filosofia radical, otimista e militante; enfim, é possível escrevermos a nossa própria história (ainda

que não como queríamos): se participarmos no processo histórico de um modo prometeico. E então o ideal iluminista já não será o "Sol negro da Luz", mas a realização daquele sonho que, segundo Marx, a humanidade tem há muito, e de que lhe basta possuir a consciência para possuí-lo realmente.

APÊNDICE

A UTOPIA LIBERTÁRIA E A "DESOBEDIÊNCIA CIVIL"

"No mercado, o destino da consciência não é muito diferente do destino da verdade do filósofo: torna-se uma opinião não muito diferenciável de outras opiniões. E a força da opinião não depende da consciência, mas do número de pessoas com quem está associada" (Hannah Arendt, *Crises da República*, 64)

I

A necessidade deste ensaio surge de uma contradição aparente nesse esboço de filosofia jurídica otimista e "militante": talvez o incômodo de sustentar que uma utopia da liberdade esteja projetada com tanta proximidade à impotência do jurista em face da norma posta, da irracionalidade ou da lei injusta. O espanto aqui seria: então há que cumprir-se a lei? O jurista que chamamos radical será digno deste nome se afirma poder atuar no âmbito de jogo da possibilidade, limitado pela forma, a qual deve ser modificada "de fora"? Por que, enfim, uma filosofia pretensiosamente libertária não abre espaço para falar do direito de resistência, ou da desobediência civil?

II

Vendo o trabalho um pouco mais à distância, uma primeira distinção parece-nos importante e ela é dada por Hannah Arendt, quando fala de "escritores" da política e "filósofos", pois é possível escrever sobre a política "de dentro" e "de fora". Da mesma forma, para a filosofia do Direito, quando nos situamos desde "dentro", talvez seja melhor voltar-se para Montesquieu do que para Kant (1). E, contudo, a elaboração de um pensamento "de dentro", ou seja, a partir da experiência,

não quer dizer que sua utopia seja menos radical, desde que assumimos uma forma de pensamento triádico - no qual não se vai apenas da experiência ao conceito, ou vice-versa, mas da experiência ao conceito e dele de volta à experiência, que agora é já outra, esclarecida. Talvez esta seja a forma de dizer "como" a filosofia pode não ser "diletante", e ajudar-nos a enfrentar as experiências sem desânimo ou impotência diante da aparência de eternidade das coisas, a forma possível de reconciliar o que andava separado: o direito dos filósofos - sonhador, de um lado; o direito dos juristas, calculista, de outro, como na metáfora do "cérebro" de Chesterton. Eis o primeiro motivo para a ausência ou despreocupação com a desobediência: à medida que nos situamos na filosofia do Direito "de dentro", e aqui ela deve ser capaz de dizer algo a quem pensa de uma sentença: que ela existe, de fato, mas é de certo modo irreal, ou não pode ser real, porque é irracional. A segunda distinção remonta a Maquiavel e diz respeito à posição de quem elabora um pensamento. Desde que haja governantes e governados, poder-se-á falar da política e do Direito do ponto de vista da praça ou do palácio, e aqui nos situamos na praça, isto é, **ex parte populi**, e não **ex parte principis** (2). Há que saber reconhecer que, para quem está na praça, o direito não pode tudo. A mudança da forma vem mesmo "de fora" (mas não apenas de fora, e por isso a preocupação com a "alternativa", ou possibilidade) e afirmamos que o jurista, em relação a esta universalidade, é

um cidadão a mais e não o legislador. O povo é o melhor juiz para dizer quando deve negar obediência ao direito. Aqui também nossa conclusão, desde logo, sobre o problema discutido por Celso Lafer, em *A Reconstrução dos Direitos Humanos*. Ao contrário do que sustenta Lafer, pensamos que positivar situações-limite para o exercício da resistência significa fazer o contrário do que se afirma, e propor uma utopia da passividade frente ao que existe; uma utopia, enfim, da obediência.(3).

III

Desde Kant, pelo menos, podemos dizer que, em se tratando de ética, exemplos ensinam melhor do que tratados, e não deve ser por outro motivo que a discussão sobre a obediência à lei injusta gira em torno a exemplos célebres, de Antígone, da tragédia grega, a Henry David Thoreau. Quando se pergunta sobre o que fazer com a lei injusta, o paradigma mais encontrado nas filosofias do Direito é o exemplo trágico da Antígone sofocléa, a qual teve, aos olhos do príncipe, a "audácia" de desafiar uma proibição de sepultamento, pois, para ela, a Justiça, "a deusa que habita com as divindades subterrâneas, jamais estabeleceu tal decreto entre os humanos" (4). O conflito de Antígone tem sido interpretado como conflito entre moralidade e legalidade, mas talvez não o seja. Se lembramos, com

Lukács, que a legalidade emerge de necessidades sociais, inicialmente imbricadas em formas mágico-religiosas, vamos ver que não importa tenham os homens dado a suas necessidades justificativas fantasmagóricas, pois eram exigências que, efetivamente, obrigavam, através dos costumes (Est. 2º, 101). Haveria, então, no caso de Antígone, pelo menos um conflito de leis: a legalidade da polis e o decreto do príncipe. Diferentemente da oposição de consciência, Antígone é a voz dos oprimidos, que resiste contra Creonte, o qual desrespeitara uma convenção socialmente válida. A resistência não é de um homem "só" contra a polis, mas é de toda a polis - que fala pela voz de Antígone - contra um homem "só" - o tirano - que quase deixa de sê-lo, para ser "lobo em forma humana", segundo a expressão platônica (5). A tirania representa o intolerável, mas a resistência não deixa de aparecer sob duas formas: aos olhos do príncipe, é "au^dácia", temeridade, desprezo pela vida; aos olhos do povo, é quase "natural", porque quando se perdeu tudo, até a morte é um alívio, e a resistência é a única forma de reconciliar-se com a existência (por isso não há heroísmo na resistência, ex parte populi). Lukács bem observou que, comumente, o homem querendo ser herói, acaba jogando o papel algo cômico do quixote, enquanto o herói nada mais fez além do que lhe era exigível, sob pena de aniquilar sua dimensão humana, seu amor de si) (Est. 3º, 243). É por isso que Antígone despreza um pouco seu opressor: nele, a dimensão de homem aniquilou-se - aqui, talvez, já esteja pre-

sente um dos fundamentos da ética ocidental que Sócrates vai traduzir dizendo ser melhor sofrer o mal do que praticá-lo (6). Afirma Antígone diante de Creonte: "Que vou morrer, eu bem sei; é inevitável; e morreria mesmo sem a tua proclamação. E, se morrer antes do meu tempo, isso será, para mim, uma vantagem, devo dizê-lo! Quem vive, como eu, no meio de tão lutuosas desgraças, que perde com a morte? Assim a sorte que me reservas é um mal que não se deve levar em conta" (7). Se é correto que o "coro" representa, na tragédia grega, a própria polis, o drama de Antígone não é de foro íntimo, individual, pois "estes homens (diz, apontando o coro) confessariam que aprovam o que eu fiz, se o terror não lhes tolhesse a língua! Mas, um dos privilégios da tirania consiste em dizer, e fazer, o que quiser."

(8). Interpretamos a tragédia de Antígone a partir de Agnes Heller, que criticou Hegel por ter ele visto este conflito de modo falso e modernizado, como luta entre moralidade e legalidade, pois, "Creonte, mais que representante da legalidade em geral, é simplesmente o tirano que pisoteia as leis existentes. Antígone, de sua parte, não lhe opõe sua consciência moral, mas os costumes vigentes na época" (9). Talvez seja igualmente falso e modernizado ver no conflito de Antígone - como é tradicional na filosofia jurídica - a luta entre jusnaturalismo e positivismo. Não são as leis eternas de Júpiter que obrigam, mas os costumes da polis, e não importa que eles se legitimem mediante a referência divina. O sentimento de obrigação é político, isto

é, advém de uma convenção existente e eficaz que só o terror pode abalar. Creonte não é a legalidade da polis, mas o tirano que governa a seu capricho, negando sepultura a um, concedendo-a a outro, e "com todas as oferendas que se depositam sob a terra, para os mortos mais ilustres!" (10). O que há de direito natural na atitude de Antígone - se é que podemos afirmá-lo assim - é a espécie de "lei natural" de resistência: nas palavras de Bloch: lei de "homens que não se submetem, que não estimulam os caprichos dos seus senhores" (11).

IV

Não é casual que, escrevendo sobre a filosofia do Direito "de dentro", tenhamos afastado o contratualismo. Nem é casual que nos reportemos antes a Montesquieu do que a Hobbes, Locke, Rousseau ou Kant. Nada é mais alheio à experiência jurídica e política do que a abstrata hipótese do homem "só" (o que não significa que seja conforme à liberdade a perda do direito de estar só, abster-se da política, ou ser privado de intimidade - o que Hannah Arendt definiu como a "desolação") (12). "Uma polis pertencente a um homem só não é uma polis", pensavam os gregos (13): de modo que há diferenças sensíveis entre o exemplo socrático e o de Henry David Thoreau,

considerados ambos paradigmas da "desobediência". Porque Sócrates propõe simplesmente a convivência do amor à cidade e do direito de estar "só", e abster-se da política. Mas Sócrates tinha admiração pela **polis**, uma espécie de sentimento que fará mais tarde Maquiavel afirmar: "eu amo minha cidade natal mais que minha própria alma" (14). Sócrates jamais contestou as leis da **polis** ou considerou a possibilidade da fuga; pensava apenas no erro judicial como um "acidente" que lhe ocorrera (15). Sócrates deixa-se matar pela cidade em nome do que ela representava então: a vida "potencialmente" melhor, como o diria Aristóteles (16). Thoreau, ao contrário, considera-se irresponsável pela má arquitetura da sociedade, porque, afinal, dizia, não era "filho do engenheiro" (17). Thoreau vive ao limite a robinsonada: é um homem só contra toda a **polis**, ainda que por motivos moralmente dignos. Sua relação com a sociedade é de ordem negativa. Em nenhum momento - ao contrário de Sócrates, que lecionava na **ágora**, e de graça, e dizia que o homem capaz de ajudar a **polis**, abstendo-se, era um pouco covarde (18) - Thoreau considera que algo deva ser melhor. Limita-se a cuidar para que de modo algum participe das misérias que condena, e "no que diz respeito às vias pelas quais o Estado espera que os males sejam remediados [afirma] devo dizer que não as conheço. Elas são muito demoradas, e a vida de um homem pode chegar ao fim antes que elas produzam algum efeito. Tenho outras coisas para fazer. Não vim a este mundo com o objetivo principal de fazer dele um

bom lugar para morar, mas apenas para morar nele, seja bom ou ruim." (19). Thoreau não diz o que fazer, mas o que não fazer: não pagar impostos, por exemplo. Não importa que saia da prisão porque alguém o ajude (20). As regras da consciência de Thoreau são inteiramente negativas, não sugerem princípios para a vida ativa, antes demarcam limites que ela não pode transpor (21). Quando pensamos que podemos aspirar a um dia estarmos no mundo à vontade como em nossa própria casa, temos de formular uma utopia positiva - regras que devem ser - ao contrário do *laissez-faire* de Thoreau, e que nos permitam depurar as instituições daquilo que nelas é intolerável. A resistência é uma forma **positiva** de relação com o mundo, enquanto a desobediência é apenas negativa. Desobedecer, em si, não significa resistir à opressão e pode até caracterizar o seu oposto. Tanto a obediência quando o seu contrário podem ser prova de covardia ou de coragem, de virtude ou de filisteísmo. Podem servir para qualquer fim, como observou Hannah Arendt: "desobediência civil pode servir tanto para mudanças necessárias e desejadas como para preservação ou restauração necessária e desejada do **status quo**" (22), e ainda poderíamos somar o aspecto negativo, ela pode servir também à preservação indesejada do **status quo**.

É imprescindível, então, ir à raiz de tudo isto, que é, no caso, o **fundamento** da obediência - o qual só pode ser o consentimento ou a identidade do que obedece com o

que manda: de modo a cumprir-se aquela lei que escolheríamos para nós mesmos. Nascemos num mundo ao qual chegamos como estrangeiros e as regras estão dadas. Isso não significa que, para viver (como se fora para entrar num jogo) devêssemos **consentir com** tais regras. Este consentimento, levado ao extremo, possibilita a ideológica expressão de aparente patriotismo: "ame-o ou deixe-o" (o jogo, a vida, o Estado, etc.). Preferimos negar, com Ernst Bloch, o consentimento tácito, porque, se não nascemos por vontade, depois que se vive há que seguir querendo viver (23). Podemos concordar, contudo, com Hannah Arendt em que o mundo é imprevisível e dinâmico: para podermos viver precisamos ter a capacidade de fazer **promessas** para o futuro. Por isso erigimos uma legalidade que se fundamenta no princípio romano do **pacta sunt servanda**. Foi pela promessa que Sócrates - ao contrário de Thoreau - sucumbiu ante o julgamento de seus pares, o qual pensava estar errado, aceitando a sentença de morte. Mas nem por isso Hannah Arendt leva o princípio do **pacta sunt servanda** ao extremo de significar uma estabilidade absoluta. E uma das formas de garantir a espontaneidade que é característica da nossa liberdade está na resistência, **ex parte populi**, ao pacto que se tornou intolerável. Então, imaginar uma promessa sobre condições de intolerabilidade das promessas já feitas significa - não só uma contradição em termos, pois o direito não pode prever sua violação - negar praticamente a possibilidade de

resistir contra a opressão, pois quem pode garantir que o intolerável não vá assumir formas completamente novas? Antes de ser conservadora do existente (uma espécie de *laissez-faire*, en quanto não atingimos a situação-limite), esta promessa seria inócua, pois quando um povo julga uma situação ou instituição intolerável, a ponto de desafiá-las, não olha para a legalidade para ver se lhe foi permitido fazê-lo. **Ex parte principis**, sempre que falam as baionetas, o direito cala. **Ex parte populi**, a resistência - positivada pelos revolucionários franceses e americanos - não tem mais conteúdo jurídico do que político, como transformação do passado em memória e tradição (24). Os palácios não costumam temer o povo, e este sempre é demasiado apegado ao que tem de seu, mesmo pouco - uma segurança evanescente, para aventurar-se a desafiá-los, quando, antes, puder adaptar-se ao "quase-intolerável". Não é senão o expoente do liberalismo que o afirma, em outras palavras. John Locke, respondendo a quem dizia que o povo, ignorante e sempre insatisfeito, tenderia sempre a derrubar um governo constituído, tornando a sociedade inviável, - diz que provavelmente ocorreria o contrário, pois "não é coisa fácil **[]** sacar o povo de suas formas sociais estabelecidas" (25). E, ainda, contestando que sua tese sobre o direito de resistência fosse revolucionária, diz que talvez o fosse, porém "não mais que qualquer outra teoria" porque se o "povo se vê reduzido à miséria e é vítima dos abusos de um poder arbitrário, o final será sempre o mesmo" (26).

Distinguimos, pois, entre resistência à opressão e desobediência em face dos exemplos apontados: Antígone resistiu à tirania de Creonte; Sócrates não desobedeceu à sentença da polis, desconsiderando a possibilidade de fuga; Thoreau desobedecia porque não tinha nada a ver com os destinos dos outros, e aceitava o seu próprio: viver nesse mundo, seja qual ele for, bom ou mau. De qualquer modo, não há resistência ou desobediência *ex parte principis* (27). Para se justificar a resistência, é suficiente ter conhecido um tirano, e para aqueles que não o conheceram, a história pode encarregar-se disto. Já a desobediência pressupõe que aceitemos a idéia de um "contrato social". A resistência não pode abrir mão *a priori* da violência. Resistir sem empunhar uma espada é o mesmo que renunciar a resistir e entregar-se (28). A desobediência, por dispensar a violência, exige a tolerância da maioria para com os dissidentes, e por isso, mais do que o pacto de associação e a ficção do consentimento, exigirá que se construa um Estado tal onde as regras possam ser revistas quando se revelarem injustas: o que não é senão uma utopia positiva - e a partir do momento em que ela for possível, a desobediência será supérflua pois se terá atingido a "autoridade" da norma: aquela espécie de obediência na qual se retém liberdade (29).

Hannah Arendt admite o consentimento tácito de John Locke, mas o seu contratualismo é pelo menos *sui generis*.

Teorizando a política "de dentro", Hannah Arendt testa a validade da hipótese contratual - não confrontando-a com a lógica abstrata de um sistema de pensamento - mas à história. Pois ela concorda com Montesquieu - o qual não é contratualista - no fato de que cada povo tem o seu próprio "espírito" (30). É somente por força do espírito geral do povo norte-americano, na forma como ele foi estabelecido desde os "pais fundadores" (*founding fathers*), que se pode falar então em "consentimento" como fonte de obediência à lei (31). O contrato social, diz Hannah Arendt, "não era ficção na prática pré-revolucionária norte-americana, com seus numerosos pactos e acordos, desde o Pacto de Mayflower, até o estabelecimento das treze colônias como uma entidade. Quando Locke formulou sua teoria do contrato social, que supostamente explicava a origem aborígine da sociedade civil, ele indicou numa nota lateral que modelo tinha em mente: 'No princípio o mundo todo era a América!'"(32). Como resultado do casamento do "contrato social" mediante consentimento tácito, de Locke, com o "espírito geral" que governa cada povo, de Montesquieu, só poderia resultar que o contratualismo não vale, segundo Hannah Arendt, enquanto fundamento abstrato da sociedade civil com pretensão de universalidade, mas apenas onde se possa identificar, desde a fundação, a efetiva existência de um *consensus universalis* ou pacto de associação, isto é, a criação de um espaço público artificial a partir do comum acordo de homens livres e iguais, como ocorreu na América, para

surpresa de Tocqueville. Resulta claro para Hannah Arendt que "desobediência civil e associação voluntária são fenômenos desconhecidos em qualquer outro lugar" (33). Tanta cautela na recepção da filosofia de Locke só se deve talvez a que Hannah Arendt faz teoria política "de dentro" e não pode ser considerada "contratualista": seu pensamento remonta à tradição grega segundo a qual a vida na polis é potencialmente melhor - o encontro do eu consigo mesmo, a consciência, a verdade filosófica, são, por natureza, antipolíticos. "A verdade filosófica, ao penetrar na praça pública, altera sua natureza e se torna opinião" (34). Por isso, Hannah Arendt abomina as utopias abstratas, as quais não deixam de ser tiranias da razão: a pretensão de universalidade de uma lei, quando ela trata de homens, fere o modo de ser, o "espírito", falando com Montesquieu, de cada povo. Pensamos que situar o pensamento de Hannah Arendt "de dentro", isto é, a partir da experiência, e na **ágora**, ou seja, **ex parte populi**, é fundamental para continuarmos na reflexão proposta por Celso Lafer, na admirável e rigorosa apresentação que nos faz aos juristas do pensamento arendtiano. Mas a interpretação de Lafer, desde logo, deixa-nos um certo incômodo: está na riqueza, e não ao contrário, de um pensamento, o suscitar espanto, contudo. Pergunta Celso Lafer: será necessário positivizar o direito de dissenso, para que a resistência à opressão ou a desobediência não tornem a vida ingovernável? Ele responde que sim, e isto constitui o delicado tema dos "parâme-

tros": ou seja, a "possibilidade de tipificação das situações-limite - para que a resistência à opressão, através da desobediência civil, não descambe no anarquismo" (35). Segundo Hannah Arendt, na interpretação de Lafer, a resposta é igualmente positiva, pois ela não se preocupa com o desaparecimento do poder e da autoridade, mas com sua restauração. Pensamos, todavia, que, não obstante a autoridade de Lafer, que teve o privilégio de ser aluno de Hannah Arendt, esta conclusão talvez não lhe fosse cem por cento fiel (pelo menos ao "espírito"), mas de qualquer modo, ou seja, sendo-lhe fiel, não seguiremos com Hannah Arendt neste particular. Primeiro, se concordamos em que a teoria política de Arendt é "de dentro" e sua filosofia da "praça" (*ex parte populi*), ser-lhe-ia pelo menos estranha a preocupação com o "conteúdo" da norma à qual se resiste. Se o filósofo chega a "perder" sua verdade quando adentra no mercado, ele não teme a espontaneidade popular (e para Hannah Arendt a espontaneidade, o casual, é o que nos dá a capacidade de "começo", a qual tem um lugar garantido em seu pensamento, que se afasta das tiranias racionais). Para quem está na praça, o medo à anarquia é uma questão "de fora" e palaciana demais. Da mesma forma - quase pode dizer-se - esta preocupação também era estranha a John Locke, pois tudo que lhe causa espanto, quando se trata de resistir não é contra "qual" norma se resiste, mas se a opressão apanha toda a sociedade. Locke tem claro que a rebeldia de um desajustado ou um quixote não configura resis-

tência. Hannah Arendt é da mesma forma aristotélica ao definir a "coragem" como uma das virtudes ótimas da política: coragem que não é o limite do desprezo pela vida, mas o termo médio entre a covardia e a temeridade ou imprudência (36). Segundo Locke, ainda, é impossível que um particular ou alguns apenas destruam um governo que é bom para a maioria. Agora, quando se trata da maioria, ou quando a opressão ganha uma dimensão **exemplar**, que ponha em perigo a liberdade pública (o exemplo clássico de Antígone), "não sei [escreve Locke] se haverá modo de impedir que os súditos ofereçam resistência à força ilegal que se emprega contra eles **¶** ainda que o atropelo e a opressão afetem somente a alguns [mas] pareça que tais precedentes e suas conseqüências constituam uma ameaça para todos" (37). Quanto ao melhor juiz para dizer o momento de resistir, Locke não tem dúvidas: quem melhor juiz que o povo, o qual depositou confiança no Governo? (38). Por isso, em face da tirania, **ex parte populi**, inexistente heroísmo da forma como este é visto pela Corte: "audácia". Quando a alternativa é o mal intolerável, até a morte (anti-utopia) fica menor. Quando se está no limite, raciocinando em termos contratualistas - não há mais pacto a observar, as promessas não vigem mais, apenas a força, pois aquelas são feitas para que possamos legar um mundo mais ou menos estável às gerações futuras, e não o caos. No limite, não há a quem apelar (a existência de um "terceiro" imparcial com autoridade para impor sua decisão é o que caracteriza a sociedade políti-

ca, segundo Locke, e esta, com a tirania, se desfaz, retornando os homens ao estado natural, de guerra). Quando não há apelo possível, diz ele, "não resta outro recurso senão apelar ao Céu", mas é sempre a parte lesionada, e não o príncipe, que deve julgar "por si mesma em que momento há de se realizar essa apelação e pôr nela sua confiança" (39). Hannah Arendt parece bastante cautelosa quando fala em tornar "positivo" um tal direito de desobedecer: já porque - ela o reconhece - o domínio do direito é limitado, e a modificação vem de certo modo sempre de fora, é extra-legal, o que ela exemplifica com a legislação trabalhista (40), já porque, quando o admite, faz a ressalva de que talvez esse direito fosse compatível com o "espírito" das leis norte-americanas. Mas não nos parece que, mesmo depois da experiência totalitária, Hannah Arendt proponha claramente uma espécie de legislação com o fim (antes de construir um mundo e um pacto) apenas **negativo**, o de evitar a anarquia. Por isso, afirma, talvez seja necessária ainda uma "emergência" para que se encontre o lugar da desobediência civil na prática e na teoria, reconhecendo que estamos bem próximos dela, ou seja, vivendo já o "quase-intolerável": "quando as instituições de um país deixam de funcionar adequadamente e sua autoridade perde o poder" (41). Em nosso caso, não podemos sequer aspirar a uma tal "restauração" da autoridade e da legitimidade do poder, mas a resgatá-las da história universal (e aqui as utopias concretas aparecem sempre melancólicas, como nostalgia do que pode-

ria ter sido e não foi, **ainda**). Por isso, existe uma distinção importante: quando se pode apenas projetar a autoridade que nunca foi e a legitimidade do poder para o futuro, devemos ver o mundo mediante duas razões, como Hannah Arendt: uma razão compreensiva (a razão da "teórica" do totalitarismo) e uma outra, utópica, a razão filosófica, que em Hannah Arendt está na afirmação da liberdade como a capacidade algo divina, tal como a natalidade, de estabelecer um "novo" começo.(42)

V

Só há duas maneiras de obedecer em liberdade (a fórmula da autoridade) (43): o consentimento ou a identidade com o legislador. Vejamos, pois, as razões - ainda que não extensamente fundamentadas - pelas quais pensamos ser a tese do consentimento, entre nós, problemática, e por que a identidade com o legislador exija um "novo" começo, que terá de fundar a autoridade e a legitimidade do poder - que são, desde logo, coisas distintas. A efetivação de um espaço público no qual possam conviver a obediência e a liberdade é uma utopia concreta, como a definimos a partir do pensamento de Ernst Bloch.

Afirmamos que para a nossa experiência é problemático falar em "consentimento" (lembrando novamente que falamos "de dentro" e da praça), mas teríamos de descobrir por que o consentimento tácito não conforma nosso "espírito geral". Isto demandaria uma pesquisa muito mais longa, e apenas podemos propor que nosso espírito geral seja diametralmente oposto ao norte-americano, porque bem diverso foi o nosso "começo", ou se podemos dizê-lo, fundação. Jamais houve por aqui uma associação de homens livres e iguais que fosse a constituição de um espaço público para a liberdade aparecer, através da ação e da fala, isto é, o que Hannah Arendt chama de **constitutio libertatis** (44). A nossa fundação ocorre já sob uma estrutura estamental em que, desde o começo, existem senhor e servo, com a peculiaridade de que o senhor é ele mesmo um servo da Coroa. Não se pode falar em contrato social nestes termos sem dizer-se "pior para os fatos". Falar em consentimento tácito é uma forma teórica de legitimar a servidão. Toda a nossa legislação teve uma natureza algo distinta do **pacta sunt servanda** resultante de um consenso universal para fazer frente à imprevisibilidade do mundo. Pensamos que Stuart Schwartz andou perto de qualificar o espírito que se formou no Brasil após a colonização quando propôs a utilização de uma categoria pavloviana: a de **comportamento aceito**. Aplicando-se-a ao direito, veremos ser a legalidade um modelo rígido demais para ser cumprido ao pé da letra, de onde vem a idéia do "jeitinho": a legislação não

funciona como segurança (conhecer as regras do jogo) mas como ameaça - ninguém a cumpre integralmente, mas a qualquer momento pode surgir a necessidade de um exemplo, conforme o capricho do príncipe ou do burocrata que lhe faça as vezes. Stuart Schwartz, um brasilianista, utiliza-se desta categoria para pesquisar a origem do Poder Judiciário no Brasil (45), um poder que foi "fundado" como extensão e manifestação do poder real. Os magistrados gozavam de liberdade total e submissão total, ao mesmo tempo, conforme as regras do "comportamento aceito", que vigiam ao lado das leis e regulamentos. Admitia-se, em princípio, um desvio dos comportamentos abstratamente previstos para sua conduta pública e privada, mas havia uma espécie de "segunda" legislação, não-escrita, que deixava os magistrados e demais burocratas a serviço do Judiciário praticamente nas mãos da Coroa: pois não era difícil descobrir, para qualquer deles, uma infração à legalidade estrita quando se queria o seu afastamento, por conveniência aos interesses "reais". Isso ocorria quando um magistrado "ultrapassava os limites do comportamento aceito [e] a lei podia ser imposta ao pé da letra e a violação punida. Esse padrão colocava, em última instância, a avaliação do comportamento e o controle do desempenho burocrático nas mãos da Coroa, permitindo, por outro lado, grande flexibilidade" (46). Uma tal flexibilidade não era outra coisa senão a ilegalidade consentida e institucionalizada, como o eram, v.g., o favoritismo, o nepotismo e o apadrinhamento, que não foram

excepcionais (47). Ampliando-se a análise de Schwartz para ver em outras instituições algo como este "comportamento aceito", instaurador de uma ilegalidade institucionalizada (pelo Estado, com o aval, pelo menos por omissão, quando se fala na questão "política", do Judiciário, ou quando explicitamente a balança do julgador pende para o lado do palácio, da **razão de Estado**, contra o povo) (48) poderíamos tentar identificar as origens do que se diz ser a ética do homem brasileiro, o qual, reza o senso comum, quer levar vantagem em tudo, tendo para com a política a espécie de atitude negativa de Thoreau, sem os seus propósitos moralistas: tenho mais o que fazer e não vim ao mundo, afinal, para fazer dele uma pátria, e assim, enquanto o Governo cuida dos seus assuntos, vai-se dando um jeitinho - uma ética que pode ser levada ao extremo de fornecer o substrato de uma ideologia da segurança do Estado. Daqui advém a idéia, também arraigada no senso comum, de que a lei só vale contra os inimigos, os descontentes com a ordem das coisas, aos quais se diz: ame-o, ou deixe-o. A relação entre legalidade ineficaz e ilegalidade consentida, própria ao absolutismo, não vai encerrar-se com o advento da república, mas apenas vestir uma roupa federalista. Disso resulta - o que é, não obstante, uma hipótese que mereceria demonstração - que a institucionalização de regras de comportamento ao lado, e contra, a legalidade, ao invés de criar um espaço público para a liberdade (garantindo, pelo menos, a publicidade das regras do jogo), institucionaliza o

medo, e todos os seus aparatos: ameaças veladas, o olhar sempre vigilante e possivelmente delator de um companheiro, a inserção na vida política interna do Estado da relação amigo/inimigo (49). O destino das pessoas não pode ser traçado conforme o **pacta sunt servanda**, considerando-se o azar a perturbação excepcional, mas depende **integralmente da casualidade**, às vezes da boa vontade do burocrata que detém uma parcela do que fora, noutro tempo, o poder real, delegado **in toto**, desconhecida aquela separação que Montesquieu elogiara na Constituição da Inglaterra: o burocrata investido de poder (embora despido de autoridade) é legislador, juiz e executor. O próprio poder judicial, que deveria possuir autoridade, implica, muitas vezes, a legislação do casual. Desde o Brasil-colônia, anota Schwartz, pouco importava a sorte dos jurisdicionados, e as sentenças variavam conforme a expectativa de adequar-se o magistrado ao comportamento aceito, sendo que poderiam ser totalmente desvirtuadas de sentido, atendendo apenas a estímulos burocráticos, como a promoção, etc. (50).

VI

A obediência em liberdade constitui a "autoridade", que não se confunde com poder. O conceito de autoridade remonta aos romanos, para os quais era de um modo metafí-

sico ligado à fundação. Por isso, os idosos possuíam autoridade, porque mais próximos aos fundadores de Roma, e dizia Cícero: o poder reside no povo, mas a autoridade, no Senado (51). Entre os gregos, o que se poderia considerar autoridade era aquela obediência reservada à esfera privada da vida: dos filhos aos pais, do discípulo ao mestre, e a obediência genérica aos que dominavam uma "techné", como o navegador, o médico. É somente com Platão, e a partir da morte de Sócrates - quando a segurança do filósofo não está mais garantida - que se pensa em substituir a persuasão - o modo como os gregos tratavam os assuntos políticos, na ágora, por uma nova fórmula, que assegurasse "obediência" sem os perigos que poderia representar a retórica de algum demagogo sobre a massa. Platão começa então a designar a política como uma "techné" semelhante à arte médica, para as quais se exige obediência voluntária: qual seria a alternativa do doente senão obedecer às prescrições do médico? É aqui que Platão encara até mesmo a mentira como um caso "clínico", ela deveria ser administrada pelo governante como a hula de um remédio. O que distingue a autoridade de poder é que este deve ser controlado, porque é ilimitado, devendo os homens concentrar poderes contra ele, ou contra-poderes, que evitem o abuso, uma experiência eterna. Já a autoridade é limitada, pois ela pode tornar-se poder, pervertendo-se. Os pais, por exemplo, têm seguramente autoridade sobre os filhos até o momento em que a pervitem em poder, deixando de conduzi-los num mundo ao qual

vieram como estrangeiros, até que possam deliberar por si mesmos (maioridade) para utilizá-los como simples meios de satisfação de necessidades alienadas, como o domínio. Quando isto acontece, perdeu-se a autoridade, tornando-se-a simples poder. É aqui que se torna possível a atribuição do que juridicamente se denomina "pátrio poder" (e que é, por essência, pátria autoridade) a outro, que não os pais. Os mestres têm autoridade sobre seus discípulos, até que a pervertam numa relação de poder. O Judiciário é um poder essencialmente dotado de "autoridade": a do "terceiro" imparcial que tem capacidade de julgar - o que implica um pensar representativo, isto é, pôr-se em lugar de outro (52), mas pode da mesma forma perverter esta autoridade em simples manifestação de poder: o que ocorre quando se identifica a decisão movida por estímulos promocionais e burocráticos alheios à demanda, a conveniência palaciana, etc., como já observou Schwartz na fundação da Justiça no Brasil-colônia. Autoridade também possuem os que cultivam a verdade fatural, quando efetivamente não a transformam numa "verdade" conveniente à política: aqui a autoridade da imprensa, da Universidade. A mentira organizada, a perda de memória de um povo são traços característicos do totalitarismo, e demonstram a completa ausência de autoridade, a qual sempre dispensa a força, por ser ela mesma "algo mais que um conselho, menos que uma ordem" (53). Ninguém questiona a autoridade de um regente sobre sua orquestra, do engenheiro sobre os pedreiros, do mestre sobre os alunos, o

que nem por isso obriga o músico a desafinar, o pedreiro a construir uma parede sem cimento, o aluno a escrever ou dizer opiniões alheias. A autoridade é reconhecida antes que se imponha, e quando precisa da força deixou de sê-lo. Por isso, diz Hannah Arendt que a autoridade não deixa de parecer algo evanescente e intangível, "assemelhando-se a esse respeito de maneira notável ao ramo judiciário do governo, de Montesquieu, cujo poder foi por ele considerado 'de certo modo nulo' (en quelque façon nulle)"(54). De fato, a característica "mais proeminente da autoridade é não possuir poder" (55), por isso ela possibilita este resguardo de liberdade para quem obedece. Quando perde a autoridade, o juiz perde juntamente a legitimidade de sua investidura, e o que ocorre não é outra coisa senão a desistência de recorrer a este "terceiro". Quanto toda a justiça que se tem é idêntica à espada e à vontade do palácio, não se precisa exatamente dela. E se já não há a quem apelar, podemos dizer com John Locke, a sociedade política desfez-se um pouco. A relação de poder, diferentemente da autoridade, é o campo de batalha da política. Platão quis torná-la uma relação autoritária, mas, ao assegurar a obediência voluntária, não fez mais do que propor uma tirania, não importa a diferença entre o rei e as abstratas "leis". De qualquer forma, é sempre conveniente distinguir poder de autoridade, especialmente quando se retorna a uma definição tipicamente platônica segundo a qual os assuntos de Estado são todos questões de "techné", e, consequen-

temente, a massa não tem preparo para governar-se. A redução dos problemas práticos a problemas técnicos, resolúveis por uma elite autoproclamada competente, não é senão uma das bases do engano das tecnocracias e dos **welfare states**. Aqui, preferimos afirmar, com Hannah Arendt, que tais espécies de Estado são alheias à própria idéia de felicidade pública, definida, desde pelos menos os revolucionários americanos, como aquela liberdade de participar da definição dos destinos da polis. Quando exemplificamos o que poderia ter dado origem ao nosso distinto "espírito geral", com a categoria pavloviana do comportamento aceito, talvez não estejamos muito distantes de reconhecer explicitamente que uma tal espécie de Estado desconhece autoridade e legitimidade do poder. Podemos quase afirmar que nos conformamos, enquanto sociedade, segundo a estrutura da "cebola", com a qual Hannah Arendt definiu o Estado totalitário: a estrutura totalitária, distintamente da autoritária, que é piramidal, concentra o poder no centro, enquanto o fanatismo vai diminuindo à medida que as camadas aproximam-se do exterior. "O que torna esta estrutura singularmente apropriada para a preservação de um mundo fictício é o fato de que os membros de cada camada encontram logo ao exterior da sua, uma outra, menos fanática, cuja presença garante-lhes a própria sanidade, ao mesmo tempo reforçando seu sentimento de superioridade"⁽⁵⁶⁾ sendo interessante notar que, nesta estrutura, "ninguém jamais enfrenta uma situação que o obrigue a se responsabilizar por suas próprias ações

ou explicar as razões que o guiaram" (57). Quando um juiz decide de um certo modo contra a **realidade**, sempre apela ao auto-engano, diz que esta é a própria vontade do Estado, falando por um de seus órgãos. É necessária, no entanto, uma estrutura peculiar de Estado para que se abone a responsabilidade pessoal, e que a razão efetiva do que se decide fique subentendida. Parafraseando Hannah Arendt, talvez seja apenas uma "emergência" que possa fundar a autoridade e estabelecer a legitimidade do poder. Parece que estamos sempre no limiar de uma tal emergência, quando nossas instituições são movidas por razões que a razão mesma desconhece.

VII

Retomando a discussão proposta por Celso Lafer, ao interpretar o pensamento de Hannah Arendt: será realmente desejável tipificar situações-limite (o intolerável) para que o exercício da resistência, através da desobediência civil, não descambe para a anarquia? Poderíamos relembrar que os exemplos de situações-limite serão sempre delimitações negativas, dirão sempre o que não deve ser. Por mais que a enumeração busque exaurir as formas de opressão que a experiência totalitária nos concedeu, o que nos garante que novas formas de opressão não virão a surgir? Esta tipificação seria a um tempo muito e nada. Nada, porque **inofensiva**, enquanto não acontecer este

intolerável, e inócua, por se prescindir então de "amparo legal". É muito, porque a única preocupação de evitar uma situação-limite legítima o **status quo**, que está todavia beirando o limite. Há formas de opressão disseminadas pela sociedade, como o sabemos desde Foucault, não só através da violência física, mas da disciplina, do olhar que tudo vê e não é visto, de uma estrutura social conformada como um panóptico. Montesquieu mesmo já via que existem diversas formas de tirania, sendo uma delas aquela que viola o modo de pensar de um povo (58). Por isso, para quem vive a experiência jurídica de "dentro", só se pode dizer que nada está efetivamente garantido, enquanto não criarmos instituições novas, mediações através das quais a autoridade ocupe o lugar do poder, ou quando isto for impossível, que o poder seja fiscalizado, público, disponível aos cidadãos por mérito ou sorteio, como entre os gregos, enquanto a nossa legalidade seja uma ameaça, e não uma segurança: de modo que reze o senso comum - aos amigos tudo, aos inimigos os rigores da lei, e salve-se quem puder, enquanto só em Pasárgada se possa ser amigo do rei. Parece-nos, então, demasiado palaciano temer a anarquia, da mesma forma como é palaciano erigir uma filosofia sobre os pilares da ordem e da segurança. Isso não significa que deixemos de concordar com Hannah Arendt: é necessário restaurar a autoridade e legitimar o poder, e que a legalidade se imponha como as paredes que cercavam a **polis**: as regras do jogo. E, ainda, somaríamos, que estas regras possam ser

rediscutidas com racionalidade, igualdade, publicidade. Mas esta é já uma utopia positiva. Quando ela for mais real que possível, ninguém efetivamente se lembrará de tipificar o intolerável para que se permita a resistência. É importante lembrar que Hannah Arendt, embora fosse mais teórica da política do que filósofa, também foi filósofa. E filósofa da ágora. A razão, em Hannah Arendt, como dizíamos, é a um tempo compreensiva, noutro utópica. Quando se volta para o passado, para compreender e sistematizar a experiência totalitária, faz teoria política. A razão compreensiva alça vôo sobre o passado, post festa, como a coruja de Minerva hegeliana. Mas devemos lembrar que, nesse vôo sobre o passado, Hannah Arendt redescobre uma utopia, que ela vai chamar o "tesouro perdido das revoluções": a possibilidade de fundar (e a palavra fundação, para Hannah Arendt, é não apenas o elogio da casualidade, contra a necessidade, mas um exemplo, tal como a natalidade, de "começo", cuja possibilidade é o conteúdo de nossa liberdade) um espaço público onde se estabeleça a autoridade e a legitimidade do poder. Se, efetivamente, só há duas maneiras de obedecer em liberdade, por consentimento ou por sermos o legislador, não há dúvida: optamos pela última. O consentimento, para quem está na praça, é uma abstração conservadora. Resta-nos a utopia da identidade entre governante e governado, que não implica, em qualquer hipótese, a obrigação de participar da política, mas a oportunidade de fazê-lo, evidentemente, num espaço público maior do que a cabine

eleitoral. É urgente então fundar um novo Estado, aquele que deve-ser, o qual identificamos, com Hannah Arendt, num Estado de Conselhos, formado segundo a tradição espontânea das revoluções, antes de se tornarem tiranias da razão. Aqui fala a Hannah Arendt filósofa (não a teórica do totalitarismo), formulando um dever-ser talvez nostálgico, não menos revolucionário: "Os Conselhos dizem: Queremos participar, queremos debater, queremos que nossas vozes sejam ouvidas em público, e queremos ter uma possibilidade de determinar o curso político de nosso país. Já que o país é grande demais para que todos nós nos unamos para determinar nosso destino, precisamos de um certo número de espaços públicos dentro dele. As cabines em que depositamos as cédulas são, sem sombra de dúvida, muito pequenas, pois só têm lugar para um" (59). Perguntada sobre se este Estado não será uma utopia, responde: "de qualquer modo seria uma utopia do povo, não a utopia de teóricos e ideólogos" (60). É claro, reconhece Hannah Arendt, que há poucas chances de este Estado-conselho existir, "e ainda, quem sabe, apesar de tudo - no encalço da próxima revolução" (61), mas isso não retira a sua validade enquanto conceito-limite, isto é, utopia. Quando se filosofa da **ágora**, não se teme a espontaneidade, a qual é anarquia apenas do ângulo do palácio (lembre-se que fantástica anarquia a da Praça da Paz Celestial, em Pequim, 1989). De qualquer forma, a anarquia não deve ser, pois é apenas o solo fértil para um novo despotismo: por isso, quando se filosofa da **ágora** se tenta dar

uma norma positiva ao mundo, para realizar este sonho diurno que, com Hannah Arendt, estamos chamando de "tesouro perdido das revoluções", sonho evanescente que, comparado a unicórnios e fadas-madrinhas, parece ser mais fabuloso e irreal. (62). Mas sustentamos com Ernst Bloch: o que faz do homem humano é que ele é o único animal que sonha. Sonha e tem capacidade de "começar": sua liberdade.

VIII

Finalizando, afirmariamos que talvez a "aura" de heroísmo que envolveu os conceitos e práticas de resistência e revolução diminui, à medida que as utopias deixam de ser abstratas e tiranas, para assumirem compromissos com a vida desde a esfera da cotidianidade. Revolução já não se reduz ao "coupe d'État", resistência à opressão adquire uma forma prosaica, desde que a violência se tornou ela mesma evanescente e invisível (panóptica). Podemos afirmar que a negação do "quase intolerável" a partir do cotidiano é resistência. Florestan Fernandes certa vez afirmou que na América Latina "já se faz muito quando se vive com honestidade o ideal de vida de um socialista" (63), e nos permitiríamos ser ainda mais prosaicos: no Brasil, já se faz bastante em viver "honestamente": porque viver honestamente já é suportar um peso "quase-intolerável". Talvez

nós já estejamos resistindo quando "gravamos os caminhos já pisados, antes que outros aventureiros façam crer que inventaram a luta, a oposição, a resistência e a esperança de futuro" (64). Por isso, para nossa utopia libertária, faz pouco sentido falar em desobediência: quando se tipificam situações-limite para o intolerável, está-se aquiescendo com o "quase-intolerável". Pensamos que a legalidade, para que dignifique a liberdade, será aquela necessidade que se impõe "astuciosamente" - ficando, logo, sempre em aberto o espaço para o espontâneo, - a casualidade ou azar. Querer tipificar até o casual é pretender tornar a legalidade uma utopia da regulamentação total, incompatível com a liberdade. É pretender coartar a liberdade de gerações futuras: se temos de deixar-lhesum legado, que seja ele positivo, e não negativo. Sobre isto, poderíamos levar mais a sério a ironia de Engels: as gerações futuras não darão um vintém por tudo que dissermos sobre como elas deverão comportar-se. Deixar, pois, espaço para o casual (e, ao contrário do que propõe Lafer, não tipificar situações-limite que evitem esta metafísica "anarquia"), parece-nos a única forma de evitar que a teoria da desobediência faça o inverso do que propõe: tornando-se uma utopia da obediência e da conservação do *status quo*.

NOTAS

1. INTRODUÇÃO

1. Hegel, apud Nicolin & Poggeler, in Hegel, Enc. p. 21
2. Cf. Michael Löwy, **Para Uma Sociologia dos Intelectuais Revolucionários- A Evolução Política de Lukács (1909-1929)**, p. 244
3. Cf. Karl Marx, **Manuscritos Económico-Filosóficos**, pp. 192 e ss.
4. Cf. José Eduardo Faria, **A Reforma do Ensino Jurídico**, pp. 17 e ss.
5. Cf. Agnes Heller, **A Filosofia Radical**, pp. 76 e ss.
6. Cf. Luciano Gruppi, **O Pensamento de Lenin**, p. 35
7. As Constituições de Estados de tipo soviético, como p. ex. as de Cuha, China e URSS, legitimam-se cientificamente no "marxismo-leninismo" (veja-se o art. 6º da Constituição de 1977 da URSS: "O Partido Comunista define, com base na doutrina marxista-leninista, as perspectivas gerais do desenvolvimento da sociedade [] dá caráter planificado e cientificamente fundamentado à sua luta pelo triunfo do comunismo") e, contudo, a espontaneidade popular contrária à tirania do Partido vem provar que a legitimação ideológica de um Estado pela remissão à "ciência" tampouco poderia ser duradoura sem o recurso às armas.
8. É significativo que o próprio Émile Durkheim o afirme, veja-se o seu prefácio à primeira edição de **As Regras do Método Sociológico**: "Nosso método nada tem, pois, de revolucionário. Num certo sentido é até essencialmente conservador, pois considera os fatos sociais como coisas cuja natureza não é passível de modificação fácil, por mais dúctil e maleável que seja".
9. Cf. Karl Marx, op. cit. p. 63
10. Ibidem, pp. 164-5
11. Cf. Agnes Heller, **A Filosofia Radical**, p. 73
12. Cf. Émile Durkheim, op. cit. in passim; Hans Kelsen, **Teoria Pura do Direito**.
13. Friedrich Engels, **Dialética da Natureza**, p. 147
14. **Blut und Boden** era a expressão ideológica da extrema direita alemã que confluía no nazismo, cf. Agnes Heller, RVC, 139, nota de rodapé do tradutor. Sobre as reações da **intelligentsia** ao capitalismo (conservadorismo romântico e utopismo messiânico), cf. Michael Löwy, op. cit. in passim.
15. Cf. Karel Kosík, **Dialética do Concreto**, p. 38
16. Cf. Georg Lukács, **Ontologia do Ser Social: A Falsa e a Verdadeira Ontologia de Hegel**, p. 82
17. Cf. Hans Kelsen, op. cit. p. 75
18. Agnes Heller, op. cit. p. 76
19. Cf. Miguel Reale, **Teoria Tridimensional do Direito**, p. 3
20. Cf. Immanuel Kant, **Textos Seletos**, p. 100
21. Karl Marx, op. cit. p. 86
22. "Novo" apenas no sentido de que o perdemos, pois já os antigos viam o conteúdo moral como co-essencial à técnica, cf. adiante, cap. 5, III
23. Jürgen Habermas, "O Discurso Filosófico da Modernidade", trecho publicado na Folha de São Paulo, 16 SET 89, p. G-8
24. O neologismo que adotamos é de Carlos Nelson Coutinho, para expressar o conteúdo subjetivo em contraste com o objetivo de "necessidade", cf. Agnes Heller, **Para Mudar a Vida-Liberdade, Felicidade, Democracia**. apresentação.

25. Cf. Tarso Genro, **Introdução Crítica ao Direito**, p. 54
26. Cf. Julián Marías, **História da Filosofia**, p. 25
27. Cf. Agnes Heller, **A Filosofia Radical**, pp. 146 e ss.
28. Cf. Ernst Bloch, "Homem e Cidadão segundo Marx", in Erich Fromm(org), **Humanismo Socialista**, p. 234
29. Apud Georg Lukács, **História e Consciência de Classe**, p. 176
30. "Nada do que é humano me é estranho" - frase latina que era uma das preferidas de Marx, cf. Agnes Heller, "A Herança da Ética Marxiana" in E.J.Hobshawn (org), **História do Marxismo**, vol. XII, p. 110.
31. Apud Nicolín & Pöggeler, in Hegel, Enc. p. 13
32. Apud Agnes Heller, op. cit. p. 75
33. Cf. Ernst Bloch, SO, 481, nota de rodapé do tradutor W.Roces
34. Roberto Lyra Filho, "A Criminogênese à Luz da Criminologia Dialética" in **Revista do Supremo Tribunal Militar**, nº 1, 1975, p. 32

2. A "ÁLGEBRA DA REVOLUÇÃO"

1. Apud Agnes Heller, **A Filosofia Radical**, p. 38
- 1a. Apud Georg Lukács, **Ontologia do Ser Social-Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx**, p. 130
2. Georg Lukács, op. cit. p. 130
3. também as formas políticas, como notava Rosa Luxemburgo: "Jamais fomos idólatras da democracia formal, mas isso quer dizer apenas o seguinte: sempre distinguimos entre o núcleo duro de desigualdade e servidão recobertos pelo invólucro da igualdade e liberdade formais, mas não para rejeitá-las, e sim para incitar a classe operária a não se contentar com elas e tomar o poder político, a fim de preencher esse invólucro com um conteúdo social novo", apud Carlos Nelson Coutinho, **Dualidade de Poderes-Introdução à Teoria Marxista do Estado e da Revolução**, p. 106.
4. Herbert Marcuse, **Razão e Revolução-Hegel e o Advento da Teoria Social**, prefácio
5. Agnes Heller, op. cit. p. 22
6. Cf. Agnes Heller, op. cit. pp. 33 e ss.
7. Ibidem, p. 190
8. Agnes Heller, op. cit. pp. 33-4
9. Norberto Bobbio, **Estudos Sobre Hegel**, p. 20
10. Agnes Heller, op. cit. p. 21
11. "O palavrório se cala diante das sérias réplicas da História" frase de Hegel, apud Norberto Bobbio, op. cit. p. 229
12. Apud Georg Lukács, **Ontologia do Ser Social-A Falsa e a Verdadeira Ontologia de Hegel**, p. 30
13. Cf. Agnes Heller, op. cit. p. 36
14. Segundo Herbert Marcuse (op. cit. p. 51) Hegel seria o redescobridor do caráter dinâmico da matéria que havia em Aristóteles. Já, porém, Ernst Bloch vê uma continuidade na tradição herética da recepção da filosofia aristotélica, desde os árabes Avicena e Averroes, até Bruno, Spinoza, etc. cf. José A. Gimbernát, **Ernst Bloch - Utopía y Esperanza (Claves para una Interpretación Filosófica)**, pp. 75 e ss.

15. Hegel, **Princípios da Filosofia do Direito**, p.2
16. Cf. Hannah Arendt, **Da Revolução**, p. 41
17. Cf. Georg Lukács, op. cit. p. 67
18. Ibidem, p. 10
19. Agnes Heller, **A Filosofia Radical**, p. 146
20. Herbert Marcuse, op. cit. pp. 102-3
21. Ibidem, p. 138
22. Apud Herbert Marcuse, op. cit. p. 136
23. Cf. Herbert Marcuse, op. cit. p. 38
24. Apud Georg Lukács, **História e Consciência de Classe**, pp. 10-11
25. Cf. Georg Lukács, **Ontologia do Ser Social-Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx**, p. 39
26. Herbert Marcuse, op. cit. p. 128
27. Ibidem
28. Ibidem, pp. 129-30
29. Ibidem, p. 135
30. Friedrich Engels, op. cit. p. 58
31. Hegel, op. cit. p. 21
32. Herbert Marcuse, op. cit. p. 146
33. Ibidem, pp. 146-7
34. Hegel, apud Georg Lukács, **Ontologia do Ser Social- A Falsa e a Verdadeira Ontologia de Hegel**, p. 99
35. Herbert Marcuse, op. cit. 153
36. Ibidem, p. 72
37. Cf. Karl Marx, **O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann**, p. 18
38. Georg Lukács, op. cit. p. 83
39. Hegel, apud Georg Lukács, op. cit. p. 77
40. Cf. Edmund Wilson, **Rumo à Estação Finlândia**, pp. 219-248
41. Cf. Ferdinand Lassalle, **A Essência da Constituição**, pp. 11-12
42. Cf. Georg Lukács, op. cit. p. 82
43. Georg Lukács, op. cit. p. 57
44. Apud Karel Kosík, op. cit. p. 13
45. Karel Kosík, op. cit. p. 19
46. Georg Lukács, op. cit. p. 112
47. Convém lembrar que, ao elaborarmos este capítulo sobre a herança hegeliana, optamos por uma certa recepção da filosofia de Hegel, bastante influenciada pelo pensamento de Georg Lukács, e que se enquadra no que se denomina de "esquerda hegeliana". Logo, o que se afirma não tem a pretensão de apresentar-se como **o pensamento de Hegel**, mas apenas alguns pensamentos a partir de, e talvez até contra Hegel, já que - poder-se-ia lembrar, para Hegel mesmo a filosofia chega sempre tarde para mudar o mundo, e afirmamo-la como uma "força produtiva", no rumo da superação da existência imperfeita, contingente, etc.

3. A UTOPIA CONCRETA

1. Apud Hans Mayer et alii, *En Favor de Bloch*, p.22
2. Cf. Michael Löwy, op. cit. in passim
3. Cf. Georg Lukács, *História e Consciência de Classe*, p.351
4. Cf. J-F Yvars, in Stefano Zecchi, *Ernst Bloch: Utopia y Esperanza en el Comunismo*, prólogo
5. Cf. Ernst Bloch, "El Hombre del Realismo Utópico", in Hans Mayer et alii, *En Favor de Bloch*, p.142
6. Ernst Bloch, "A Arte e sua Herança", in Georg Lukács et alii, *Realismo, Materialismo, Utopia: uma Polêmica (1935-1940)*, p.85
7. Cf. Stefano Zecchi, op. cit. p.86
8. Stefano Zecchi, op. cit. p.90
9. Cf. Leandro Konder, *Walter Benjamin - O Marxismo da Melancolia*, p.41
10. Apud Georg Lukács, op. cit. p.16
11. Jürgen Habermas anota, com razão, que coube a Ernst Bloch e Karl Mannheim introduzir a face positiva da utopia na história filosófica (cf. _____, "A Nova Intransparência", in *Novos Estudos CEBRAP*, nº 18, setembro de 1988). Deve-se, contudo, lembrar que Ernst Bloch critica-ra, na Sociologia de Mannheim, a separação completa entre ideologia e utopia, pois, segundo o pensamento dialético, há em toda falsidade algum elemento verídico: apenas uma falsa consciência, dizia Bloch, seria insuficiente para "dourar o invólucro ideológico" (cf. J-A Gimbernát, op. cit. p.25).
12. Cf. Stefano Zecchi, op. cit.116
13. Apud Stefano Zecchi, op. cit. p.114. Citamos da tradução brasileira de Lenin, *Que Fazer?*, pp.132-3
14. Cf. Ernst Bloch, "El Hombre del Realismo Utópico", in Hans Mayer et alii, *En Favor de Bloch*, pp. 127-8
15. Ibidem, p.129
16. Apud Marcelo Perine, *Filosofia e Violência - Sentido e Intenção da Filosofia de Eric Weil*, p.19
17. Ernst Bloch, op. cit. pp.133-4
18. Cf. Ernst Bloch, "El Hombre como Posibilidad", in _____ et alii, *El Futuro de la Esperanza*, p.63
19. Apud Suzana Albornoz, *Ética e Utopia - Ensaio sobre Ernst Bloch*, p.48
20. Cf. J-A Gimbernát, op. cit. p. 100
21. Stefano Zecchi, op. cit. p.93
22. Cf. Isaac Deutscher, *A Revolução Inacabada (Rússia, 1917-1967)*, p.94
23. José María Gomez-Heraz, *Sociedad y Utopía en Ernst Bloch (Presupuestos Ontológicos y Antropológicos para una Filosofía Social)*, p.44
24. Cf. Pierre Furter, *Dialética da Esperança - Uma Interpretação do Pensamento Utópico de Ernst Bloch*, p.56
25. José María Gomez-Heraz, op. cit. p.62
26. Ibidem, p.71
27. Cf. José María Gomez-Heraz, op. cit. p.111
28. Ibidem, p.39
29. Pierre Furter, op. cit. p.122. Idêntico é o pensamento de Agnes Heller: "Naturalmente, não se entende a superação da filosofia tout court, mas da filosofia radical, que deve penetrar nas massas para converter-se em força material" (TN,118)

30. Cf. Agnes Heller, *A Filosofia Radical*, p.158: "A filosofia radical formula o que **deve-ser**: as possibilidades positivas do desenvolvimento humano. Seu olhar se fixa na terra em que a humanidade estará em sua própria casa, bem como na humanidade que fará da terra sua própria pátria. A filosofia radical não tem nada a ver com a guerra atômica aniquiladora da humanidade ou com a catástrofe ecológica. Nenhuma utopia radical refere-se a tais fenômenos, já que faz parte da sua essência **excluir** tais perspectivas. Porém, enquanto receptor parcial da própria filosofia, o filósofo radical leva em conta as possibilidades, e **não** pode eliminar do seu pensamento as visões terrificantes da ruína da humanidade. Todas as suas sugestões sobre como se deve pensar, viver e agir aqui e hoje devem levar em conta essas possibilidades negativas, já que é seu dever - e não o menos importante - elaborar **contra-alternativas** para os problemas e conflitos que **possam** levar **também** à realização da possibilidade negativa."
31. J.Mª. Gomez-Heraz, op. cit. p.79
32. J.A. Gimbernat, op. cit. pp. 89-91
33. Ernst Bloch, "El Hombre del Realismo Utópico", in Hans Mayer **et alii**, **En Favor de Bloch**, p.135
34. Cf. J.A. Gimbernat, op. cit. p.66
35. Ibidem, p.67
36. Ibidem, p.90
37. Apud J.A. Gimbernat, op. cit. p.91
38. J.A. Gimbernat, op. cit. p.67
39. Ibidem, p.82
40. J. Mª. Gomez-Heraz, op. cit. p.45
41. Apud J. Mª. Gomez-Heraz, op. cit. p.87
42. Ibidem
43. Pierre Furter, op. cit. p.114
44. Cf. Stefano Zecchi, op. cit. p.71
45. Ernst Bloch, apud Stefano Zecchi, op. cit. p.71
46. Ibidem, p.72
47. Cf. J.A. Gimbernat, op. cit. p.65
48. Apud Stefano Zecchi, op. cit. epígrafe

4. COTIDIANIDADE, OBJETIVAÇÕES

1. Georg Lukács, **Diário 1910-1911 y Otros Inéditos de Juventud**, p.37
2. Cf. Karl Marx, **Manuscritos Económico-Filosóficos**, p.86
3. Karl Marx, op. cit. p.45
4. Cf. Agnes Heller, "A Herança da Ética Marxiana", in E.J.Hobsbawn(org), **História do Marxismo**, vol. XII, 2ª parte, p.110
5. Cf. Georg Lukács, **Ontologia do Ser Social- Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx**, p.35
6. Ibidem, pp.135-6
7. Ibidem, p.132
8. Cf. Norberto Bobbio & Michelangelo Bovero, **Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna**, in passim
9. Karel Kosík, op. cit. p.71
10. Apud Georg Lukács, **História e Consciência de Classe**, p.28
11. Cf. Agnes Heller, **Crítica de la Ilustración- las Antinomias Morales de la Razón**, p.270
12. Cf. Karel Kosík, op. cit. p.58
13. Hegel, **Fenomenología del Espíritu**, p.8
14. É claro que Hegel não utiliza os termos lei e legalidade no sentido estritamente jurídico, o que não significa que este fique deles excluído: veja-se, p. ex. quando exemplifica a dialética do singular/universal como o movimento do delito, através da lei, até a pena real: "O delito - diz Hegel (op. cit. pp.99-100) - tem sua reflexão em si mesmo ou sua inversão na pena **real**; esta é a reconciliação da lei com a realidade que a ela se opõe no delito. Por último, a pena **real** tem sua realidade **invertida** nela mesma, que é uma realização da lei, de tal modo que a que tem esta como pena **se supera a si mesma**, converte-se de novo, de lei ativa, em lei **quieta** e vigente, cancelando o movimento da individualidade contra a lei e desta contra a individualidade."
15. Georg Lukács, **Ontologia do Ser Social- Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx**, p.84
16. Engels, apud Georg Lukács, op. cit. p.154
17. Apud Georg Lukács, op. cit. 128-9
18. Georg Lukács, op. cit. p.129
19. Ibidem, p.89
20. Ibidem, p.81
21. Ibidem
22. Ibidem, p.156
23. Agnes Heller, op. cit. p.273
24. Ibidem

5. A "HERANÇA DA ÉTICA MARXIANA"

1. José María Gomez-Heraz, op. cit. p.65
2. Hannah Arendt, **Da Revolução**, p.213
3. Cf. José Arbex, "A Praça é Nossa", in **Folha de São Paulo**, 28 de maio de 1989: "A sensação de liberdade é reforçada pelo desaparecimento da polícia. Os estudantes controlam toda a cidade, desde o sistema de trânsito até a organização das manifestações políticas. A população toda coopera [] uma moça do Instituto começou a tocar numa gaita o adágio da Nona Sinfonia (da Alegria) [] Em pouco tempo todos cantavam. Bandeiras vermelhas em punho, o grupo marchou rumo à praça. No ar, a sonoridade de Beethoven."
4. Friedrich Engels, "A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado", in Karl Marx & Friedrich Engels, **Obras Escolhidas**, vol.3, p.63
5. Pensamos que Agnes Heller utiliza, aqui, o termo utopia no sentido clássico e "pejorativo" que lhe imprimiram, entre outros, Marx e Engels, isto é, enquanto utopia abstrata, castelo no ar, etc.
6. Citamos da tradução portuguesa de Karl Marx, op. cit. p.234
7. "El Ideal del Trabajo desde la Óptica de la Vida Cotidiana", in Agnes Heller, RVC, 71-90
8. Cf. Georg Lukács, **História e Consciência de Classe**, p.169
9. Agnes Heller, "A Herança da Ética Marxiana", in E.J.Hobshawn (org) **História do Marxismo**, vol XII, 2ª parte, p.129
10. Ibidem
11. Cf. Agnes Heller, **Para Mudar a Vida: Liberdade, Felicidade, Democracia**, p.135
12. Provavelmente Marx utiliza o termo ditadura no sentido temporal, rousseauniano: "passada a necessidade urgente, a ditadura se torna tirânica, ou inútil", dizia Rousseau (apud Norberto Bobbio, **A Teoria das Formas de Governo**, p. 172). Sobre a ditadura, escreve Bobbio, com acerto: "Não há dúvida de que, para Marx, ao contrário de todos os escritores políticos que o precederam, a melhor forma de governo é aquela que agiliza o processo de extinção do Estado [] A essa melhor forma de governo corresponde a fase que Marx chama de 'transição' (de Estado para ausência de Estado), e que é, do ponto de vista do domínio de classe, o período da 'ditadura do proletariado'" [porém, prossegue Bobbio] "quando se fala na 'vontade iluminada' dos líderes do governo revolucionário, aproximam-se a ditadura revolucionária e o despotismo esclarecido, aceito pelo Iluminismo. Provavelmente por essa razão, e também pelo parentesco entre a ditadura e a 'tirania' que os três termos passaram a ser utilizados como sinônimos, tendo a tirania e o despotismo caído em desuso" (op. cit. pp.178-9).
13. Cf. Agnes Heller, "Habermas y el Marxismo", in **Crítica de la Ilustración- las Antinomias Morales de la Razón**, pp. 285-318
14. Agnes Heller, "Marx, Justicia, Libertad: El Profeta Libertario", in _____, op. cit. pp. 225-242
15. Cf. J. Mª. Gomez-Heraz, op. cit. pp. 121 e ss.

16. Apud J.Mª. Gomez-Heraz, op. cit. p.129
17. Apud Herbert Marcuse, op. cit. p.28
18. Apud J.Mª. Gomez-Heraz, op. cit. p.130
19. Agnes Heller, **Aristóteles y el Mundo Antiguo**, p.19
20. Ibidem, pp.13-4
21. Ibidem, p.19
22. Herbert Marcuse, op. cit. p.129
23. Apud Roberto Romano, **Conservadorismo Romântico-Origem do Totalitarismo**, p.70
24. Ibidem
25. Ibidem
26. Cf. Hannah Arendt, **Entre o Passado e o Futuro**, pp. 201 e ss. e _____
Da Revolução, pp.99 e ss.
27. Montesquieu, op. cit. p.61
28. Especialmente o ensaio denominado "Marx, Justicia, Libertad: El Profeta Libertário", in Agnes Heller, **Crítica de la Ilustración - Las Antinomías Morales de la Razón**, pp. 225-242
29. Agnes Heller, op. cit. p.241
30. Ibidem, p.239
31. Ibidem, p.240
32. Ibidem
33. Ibidem, p. 236
34. Ibidem, p.230
35. Karl Marx, apud Agnes Heller, "A Herança da Ética Marxiana", in E.J. Hobsbawn (org). **História do Marxismo**, vol. XII, 2ª parte, p.105
36. Agnes Heller, "Marx, Justicia, Libertad: El Profeta Libertário", in **Crítica de la Ilustración - Las Antinomías Morales de la Razón**, p.242
37. Ibidem

6. O SER (A EXISTÊNCIA): A OBJETIVAÇÃO JURÍDICA

1. Cf. Friedrich Engels, op. cit. p. 88
2. Marcel Mauss, "Ensaio sobre a Dádiva -(Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas)" in _____ **Sociologia e Antropologia**, vol. 2, p. 59
3. Ibidem, p.92
4. Cf. Aristóteles, **A Política**, pp. 28 e ss.
5. Sobre as circunstâncias históricas de decomposição da polis ateniense no tempo de Platão, cf. Agnes Heller, **Aristóteles y el Mundo Antiguo**, p.70. Reportamo-nos ao conceito de autoridade de Hannah Arendt, in _____ **Entre o Passado e o Futuro**, pp.127-87

6. Cf. Platão, *A República*, p.77
7. Ibidem, pp.153 e ss.
8. Cf. Aristóteles, op. cit. pp.38-40
9. Cf. Herbert Marcuse, op. cit. p.159
10. Apud Agnes Heller, *A Filosofia Radical*, p.49
11. Cf. John Locke, *Ensayo sobre el Gobierno Civil*, § 44, p.35
12. Montesquieu, op. cit. pp.132-3
13. Ibidem, p.227
14. Ibidem, pp. 307 e 321
15. Ibidem, p.248
16. Luis Althusser, *Montesquieu - A Política e a História*, p.157
17. Gustav Radbruch, *Filosofia do Direito*, pp.415-6
18. Miguel Reale, *Filosofia do Direito*, p.609
19. Ibidem, p.599
20. Ibidem, p.595
21. Ibidem, p.595
22. Gustav Radbruch, op. cit. pp.415-6

7. O DEVER-SER (O REAL): A LEGITIMIDADE DA OBJETIVAÇÃO JURÍDICA

1. A ausência de um controle judicial de constitucionalidade, na França, deve-se, segundo Mauro Cappelletti (*O Controle Judicial de Constitucionalidade das Leis no Direito Comparado*, pp.41-3), a esta desconfiança histórica do povo francês em relação ao poder judicial, encarado como mais uma forma de opressão real. Diz Cappelletti: "O Tribunal de Cassation foi, em síntese, uma típica expressão da desconfiança profunda dos legisladores revolucionários nos juizes franceses: a mesma desconfiança que, nos primeiros anos da Revolução, os levou a repetir a absurda tentativa justinianéia de proibir aos juizes todo poder de interpretação das leis" [adiante, em rodapé, cita]: "*La France - pode escrever ainda hoje um autorizado jurista francês - s'est depuis la Révolution, toujours défiée du juge*".
2. expressão de Hegel para qualificar o objeto de estudo da ciência jurídica, cf. Hegel, *Princípios da Filosofia do Direito*, p.18
3. Apud Ernst Bloch, *Derecho Natural y Dignidad Humana*, p.7
4. Ernst Bloch, op. cit. pp.38 e ss.
5. Raymundo Faoro, "O Jurista Marginal", in Doreodó Araújo Lyra (Org). *Desordem e Processo - Estudos sobre o Direito em Homenagem a Roberto Lyra Filho*, p.37
6. Cf. Hannah Arendt, *Da Revolução*, p.26 "a libertação, cujos frutos são a ausência de constrangimento e a posse da 'faculdade de locomoção', é, de fato, uma condição da liberdade"

7. Cf. Agnes Heller, **Crítica de la Ilustración - Las Antinomías Morales de la Razón**, p.214
8. Pierre Furter, op. cit. p.53
9. É sempre importante ressaltar que esta **contracultura teórica** não precisa necessariamente ser elaborada por marxistas ou quaisquer teóricos revolucionários, seja como for que se entendam estes termos. Não obstante, ela não deixará de ser construída por pessoas sem compromissos com a transformação radical da sociedade existente e deverá reorientar neste sentido a herança teórica liberal. A tese de José Afonso da Silva, por exemplo, sobre a "aplicabilidade" das normas constitucionais, já conduz a resultados eticamente mais valiosos do que a difundida teoria clássica norte-americana. Cf. adiante, cap.8, item 5.

8. O DEVER-FAZER (O POSSÍVEL (ÓTIMO): O JURISTA RADICAL

1. A legalidade universal revela-se, na prática, bastante particular, e felizmente já há sinais de renovação teórica no sentido de reconhecer a existência, num dado Estado, de pessoas e grupos sociais inteiros **acima** da ordem jurídica dos comuns, bem como pessoas e grupos sociais inteiros **abaixo** dela. Exemplificamos a primeira com um ensaio de García-Pelayo. Diz ele que a espécie de direito que detêm, atualmente, certos representantes de grupos sociais é comparável ao espaço que detinham, nos parlamentos estamentais, algumas pessoas, em virtude de sua própria **dignitas** (duques, barões). Há também uma nova espécie de "direito adquirido de algumas organizações de vetar ou promover decisões estatais [] fenômeno que G. Jellinek denominava 'poder normativo do fático' ou com o processo, sobre que H.Heller chamou a atenção, de conversão do excepcional em normal e do norma em normativo. Estamos praticamente frente a uns 'direitos subjetivos' não derivados de nenhuma normatividade jurídica objetiva, mas nem por isso menos eficazes; frente a uns direitos que carecem de validade formal, mas nem por isso deixam de ter vigência, pois se a certas organizações se negasse o direito a veto, audiência ou participação nas decisões públicas [elas o considerariam] como uma ruptura das regras do jogo sobre o qual se sustenta a ordem constitucional" (Manuel García-Pelayo, "Las Organizaciones de Interesses y Teoría Constitucional", in INSTITUTO DE INVESTIGAÇÕES JURÍDICAS, **Constitución y Grupos de Presión en América Latina**. pp. 14-23. Boaventura de Souza Santos, por seu turno, dedica-se a investigar os que estão **abaixo** da legalidade, numa condição de sub-cidadania. "Nós éramos e somos ilegais". Segundo o Autor, esta afirmação de um favelado do Rio de Janeiro "liga o **status** de ilegalidade com a própria condição humana dos habitantes de Pasárgada [] A análise da expressão 'nós éramos e somos ilegais' parece indicar que a idéia de uma **capitis diminutio** geral (de uma ilegalidade quase exis

tencial) e a prática social em que ela se espelhou e reforçou agiram como fatores bloqueantes do acesso aos tribunais. O estatuto (e, por tanto, os limites) desta declaração de ilegalidade encontra-se precisado na expressão [] de que 'os tribunais têm que observar o código e pelo código nós não tínhamos nenhum direito' [] O choque não é meramente entre reivindicações fáticas ou normas jurídicas isoladas, é antes entre duas ordens jurídicas, duas pretensões globais de juridicização ou ainda entre duas vocações contraditórias (mutuamente exclusivas) de universalização jurídica" (Boaventura de Souza Santos, "Notas sobre a História Jurídico-Social de Pasárgada", in Joaquim Falcão & Cláudio Souto (org). **Sociologia e Direito - Leituras Básicas de Sociologia Jurídica**. pp. 109-117.

2. Roberto Lyra Filho, "Desordem e Processo", in Doreodó Araújo Lyra (org). op. cit. p.311
3. Fábio Konder Comparato, "Tudo Solidamente como Dantes", in **Folha de São Paulo**, 14 de novembro de 1988, p. A-3
4. José Afonso da Silva, **Aplicabilidade das Normas Constitucionais**, p.67
5. Fábio Konder Comparato, op. cit. p. A-3
6. Cf. Georg Lukács, **História e Consciência de Classe**, pp.88-9

EPÍLOGO: UTOPIA E POSSIBILIDADE

1. Devemos ao Prof. Selvino Assmann ter chamado a atenção sobre a aparente contradição desta conclusão: se antes afirmávamos renunciar ao absoluto, como elaborar uma verdade com aspiração à universalidade? Em primeiro lugar, não excluimos a possibilidade da contradição: a antinomia é real e só será superada no processo de negação/conservação. Da mesma forma, se toda verdade quer cativar o outro, quer provar-se verdadeira, como afirmá-la "tolerante"? A idéia de que toda filosofia é uma elaboração particular com aspiração à universalidade, e não a universalidade, estabelece, contudo, um âmbito de jogo que insere a contradição no processo da vida real, que não é menos contraditório. Se não houvesse intolerância, jamais se afirmariam verdades (e cairíamos no relativismo absoluto), mas a sua defesa não exclui o fato de que integre a verdade a possibilidade de que outras pretensões à universalidade sejam igualmente legítimas. O que vai dizer, então, da universalidade que prevalecerá, será domínio da política. Por isso, a afirmação de que a "verdade é domínio dos cidadãos e deve aparecer na ágora". Esta contradição parece ter perturbado Agnes Heller, quando em sua Teoria das Necessidades em Marx ela afirma a legitimidade de o filósofo levar sua teoria ao "mercado" como opinião: diz ela que "podemos pôr entre parênteses a variedade de motivos e supor que estes 'operários teóricos' aparecem no mercado com seus produtos teóricos porque consideram verdadeiras as ideologias e pontos de vista neles expressos. Isto é, supomos que não foram impulsionados a vender suas teorias sim-

plesmente pelo desejo de ganhar dinheiro ou prestígio social, senão também que intentam influir sobre a sociedade, in toto ou parcialmente, mediante a aceitação de idéias suas; empurrar - em outras palavras - a sociedade numa direção considerada preferível" (TN, 162-3).

A direção que vai tomar uma sociedade - a partir de diversas elaborações prático-teóricas particulares, pertence sem dúvida ao juízo da comunicabilidade, e será tanto mais legítima quanto mais radicalmente democrático for o processo de discussão permanente sobre este rumo. Isto já significa, porém, elaborar uma outra filosofia, que discuta sobretudo a forma adequada a uma comunicação verdadeira. Esta filosofia, segundo o Prof. Selvino Assmann, deverá contar especialmente com a herança kantiana.

Uma conclusão que não ficou suficientemente clara no texto é a subordinação da prática jurídica à ética. Neste aspecto, seria conveniente registrar que rechaçamos, desde logo, o relativismo absoluto como "forma de pluralismo teórico que violenta necessidades humanas fundamentais" (Agnes Heller & Ferenc Feher, Anatomía de la Izquierda Occidental. p. 124), em nome de princípios e virtudes democráticas universais: entre os primeiros, a vida, a liberdade, e a busca da felicidade; entre os últimos, a tolerância radical, a solidariedade e a coragem civil. Reportamo-nos, sobre esta matéria, a Agnes Heller e Ferenc Feher, acima citados. Segundo os Autores, observados princípios e virtudes universais, ainda há espaço para a elaboração de particularidades concorrentes e "o que se pode aceitar como correto, em vista dos projetos socialistas de um dado período, será elaborado no processo de comunicação" (o qual será, dizem, livre de dominação e contínuo, segundo a contribuição de Apel e Habermas) (op. cit. 124).

APÊNDICE

"A UTOPIA LIBERTÁRIA E A DESOBEDIÊNCIA CIVIL"

1. Cf. Hannah Arendt, apud Celso Lafer, A Reconstrução dos Direitos Humanos, pp. 300-1.
2. Cf. Norberto Bobbio, A Teoria das Formas de Governo, 51.
3. Celso Lafer, op. cit. 235
4. Tragédias Gregas-Rei Édipo, Antígone, Prometeu Acorrentado. 86
5. Cf. Hannah Arendt, Entre o Passado e o Futuro, 136.
6. Cf. Hannah Arendt, op. cit. 302

7. Tragédias Gregas, op. cit. 86
8. Ibidem, 87
9. Agnes Heller, Aristóteles y el Mundo Antiguo, 45
10. Tragédias Gregas, op. cit. 80
11. Apud Adelpert Reif, in Hannah Arendt, Crises da República, 176
12. Cf. Celso Lafer, op. cit. 239
13. Sófocles, apud Hannah Arendt, Entre o Passado e o Futuro, 157
14. Apud Hannah Arendt, op. cit. 157
15. Cf. Hannah Arendt, Crises da República, 59
16. Ibidem, 56
17. Ibidem, 59
18. Segundo narração de Xenofonte, nas Memoráveis: "se um homem se recusasse a se dedicar aos negócios públicos, embora capaz de fazê-lo de modo a engrandecer o Estado e cobrir-se de glória (...) não seria razoável julgá-lo covarde?" (apud I.F. Stone, O Julgamento de Sócrates, 127).
19. Henry David Thoreau, Desobedecendo, 47
20. Cf. Henry D. Thoreau, op. cit. 58
21. Hannah Arendt, op. cit. 60
22. Ibidem, 69
23. Cf. Ernst Bloch, Derecho Natural y Dignidad Humana, 4.
24. passado e tradição são coisas distintas, segundo Hannah Arendt, Entre o Passado e o Futuro. 130 e ss.
25. John Locke, Ensayo sobre el Gobierno Civil, § 223, p.169
26. Ibidem, § 224, p. 170
27. Mais correto seria ver na desobediência do príncipe ou dos grupos que a ele estão ligados algo como aquele "poder de veto" de que fala Garcya-Pelayo, cf. nota 1, cap. 8, dissertação.
28. John Locke, op. cit. § 235, p.179
29. Cf. Hannah Arendt, Crises da República, 83
30. Cf. Hannah Arendt, op. cit. 83
31. Ibidem
32. Ibidem, 76-7
33. Ibidem, 87
34. Hannah Arendt, Entre o Passado e o Futuro, 295
35. Celso Lafer, op. cit. 235
36. Cf. Hannah Arendt, op. cit. 203
37. John Locke, op. cit. § 209, p. 159
38. Ibidem, § 242, p. 185
39. Ibidem

40. Cf. Hannah Arendt, Crises da República, 73
41. Ibidem, 90
42. Cf. Hannah Arendt, O Sistema Totalitário, 592-3: "todo fim na história constitui necessariamente um novo começo; esse começo é a promessa, a única 'mensagem' que o fim pode produzir. O começo, antes de se tornar evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente, equivale à liberdade do homem. Initium ut esset homo creatus est - 'O homem foi criado para que houvesse um começo', disse Agostinho. Cada nascimento garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós."
43. Cf. Hannah Arendt, Entre o Passado e o Futuro, 144
44. Cf. Hannah Arendt, Da Revolução, 123
45. Cf. Stuart Schwartz, Burocracia e Sociedade no Brasil Colonial - A Suprema Corte da Bahia e seus Juizes: 1609-1751. pp. 145 e ss. Gostaríamos de registrar o débito pela indicação desta obra ao saudoso Professor Osny Medeiros Régis, patrimônio cultural do Estado de Santa Catarina.
46. Ibidem, 145
47. Ibidem, 229
48. Evidentemente existem felizes exceções no Poder Judiciário a uma tal herança, é o caso especial de um grupo de juizes reunidos em torno à Escola Superior da Magistratura do Rio Grande do Sul, à qual devemos grande parte da nossa formação jurídica, entre outros.
49. Cf. Celso Lafer, op. cit. pp. 285 e ss.
50. Cf. Stuart Schwartz, op. cit. 224
51. Apud Hannah Arendt, Entre o Passado e o Futuro, 164
52. Cf. Hannah Arendt, op. cit. 299
53. Mommsen, apud Hannah Arendt, op. cit. 165
54. Hannah Arendt, op. cit. 164-5
55. Ibidem, 164
56. Noel O'Sullivan, "Hannah Arendt-A Nostalgia Helênica e a Sociedade Pós-Industrial", in Anthony de Crespigny & Kenneth Minogue (org). Filosofia Política Contemporânea, 284
57. Hannah Arendt, apud Noel O'Sullivan, op. cit. 284
58. Cf. Montesquieu, op. cit. 222
59. Hannah Arendt, Crises da República, 200
60. Ibidem, 199
61. Ibidem, 201
62. Hannah Arendt, Entre o Passado e o Futuro, 30
63. Florestan Fernandes, prefácio à 2ª edição de sua A Revolução Burguesa no Brasil, p.6
64. José Arthur Gianotti, "O País sem Tempo", in Folha de São Paulo, 4 setembro de 1990, p. A-3

BIBLIOGRAFIA

- ALBORNOZ, Suzana. Ética e Utopia-Ensaio sobre Ernst Bloch. Porto Alegre, Movimento:FISC, 1985.
- ALTHUSSER, Louis. Montesquieu- A Política e a História. trad. Luiz Cary e Luísa Costa. 2ª ed. Lisboa, Presença, s.d.
- ARENDT, Hannah. Da Revolução. trad. Fernando Dídimo Vieira, São Paulo, Ática, 1988.
- _____. Entre o Passado e o Futuro. trad. Mauro Barbosa Almeida. 2ª ed. São Paulo, Perspectiva, 1988.
- _____. Crises da República. trad. José Volkmann. São Paulo, Perspectiva, 1973.
- _____. O Sistema Totalitário. trad. Roberto Raposo. Lisboa, Dom Quixote, 1978.
- ARISTÓTELES. A Política. trad. Nestor Silveira Chaves. Rio de Janeiro, Tecnoprint. s.d.
- BLOCH, Ernst. Derecho Natural y Dignidad Humana. trad. Felipe González Vicén. Madrid, Aguilar, 1980.
- _____. Sujeto-Objeto- el pensamiento de Hegel. trad. Wenceslao Roces. 2ª ed. México-DF, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- _____. et alii. El Futuro de la Esperanza. trad. Luiz Bittini e Angel Fluixá. Salamanca, Sígueme, 1972.
- BOBBIO, Norberto. A Teoria das Formas de Governo. trad. Sérgio Bath. 4ª ed. Brasília, UnB, 1985.
- _____. Estudos sobre Hegel. trad. Luiz Sérgio Henriques e Carlos Nelson Coutinho. São Paulo, UNESP:Brasiliense, 1989.
- _____. & BOVERO, Michelangelo. Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna. trad. Carlos Nelson Coutinho. 2ª ed. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- CAPPELLETTI, Mauro. O Controle Judicial de constitucionalidade das Leis no Direito Comparado. trad. Aroldo Plínio Gonçalves. Porto Alegre, Fabris, 1984.
- COUTINHO, Carlos Nelson. Dualidade de Poderes-Introdução à teoria marxista do Estado e da Revolução. 2ª ed. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- CRESPIGNY, Anthony & MINOGUE, Kenneth (org). Filosofia Política Contemporânea. trad. Yvonne Jean. Brasília, UnB, 1979.
- DEUTSCHER, Isaac. A Revolução Inacabada (Rússia: 1917-1967). trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968.
- DURKHEIM, Émile. As Regras do Método Sociológico. trad. Maria Isaura Pereira de Queiróz. 13ª ed. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1987.
- ENGELS, Friedrich. A Dialética da Natureza. 3ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1985.

- FARIA, José Eduardo. **A Reforma do Ensino Jurídico**. Porto Alegre, Fabris, 1987.
- FALCÃO, Joaquim & SOUTO, Cláudio (org). **Sociologia e Direito-leituras básicas de Sociologia Jurídica**. São Paulo, Pioneira, 1980.
- FERNANDES, Florestan. **A Revolução Burguesa no Brasil-ensaio de interpretação sociológica**. 3ª ed. Rio de Janeiro, Guanabara, 1987.
- FROMM, Erich (org). **Humanismo Socialista**. trad. Artur Morão. Lisboa, Ed. 70, s.d.
- FURTER, Pierre. **Dialética da Esperança - uma interpretação do pensamento utópico de Ernst Bloch**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1974.
- GENRO, Tarso. **Introdução Crítica ao Direito**. Porto Alegre, Fabris, 1988.
- GIMBERNAT, José-Antonio. **Ernst Bloch: utopía y esperanza (claves para una interpretación filosófica)**. Madrid, Cátedra, 1983.
- GOMEZ-HERAZ, José-Maria. **Sociedad y Utopia en Ernst Bloch - presupuestos ontológicos y antropológicos para una filosofía social**. Salamanca, Sígueme, 1977.
- GRUPPI, Luciano. **O Pensamento de Lenin**. trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro, Graal, 1979.
- HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome**. vol. 1. trad. Artur Morão. Lisboa, Ed. 70, s.d.
- _____. **Princípios da Filosofia do Direito**. trad. Orlando Vitorino. 3ª ed. Lisboa, Guimarães, 1986.
- _____. **Fenomenología del Espíritu**. trad. Wenceslao Roces. México-DF, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- HELLER, Agnes. **A Filosofia Radical**. trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- _____. **Para Mudar a Vida: liberdade, felicidade, democracia (entrevista a Fernando Adornato)**. trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo, Brasiliense, 1982.
- _____. **La Revolución de la Vida Cotidiana**. trad. Gustau Muñoz, Enric Pérez Nadal e Iván Tapia. Barcelona, Península, 1982.
- _____. **Teoría de las Necesidades en Marx**. trad. J-F Yvars. 2ª ed. Barcelona, Península, 1986.
- _____. **Crítica de la Ilustración - las antinomias morales de la razón**. trad. Gustau Muñoz e José Ignacio Lopes Soria. Barcelona, Península, 1984.
- _____. **Aristóteles y el mundo antiguo**. trad. J-F Yvars e Antonio-Prometeo Moya. Barcelona, Península, 1983.
- _____, Agnes & FEHER, Ferenc. **Anatomía de la Izquierda Occidental**. trad. Marco-Aurelio Galmarini. Barcelona, Península, 1985.

- HOBBSAWN, Eric J. (org). **História do Marxismo - O marxismo Hoje**. vol.XII. 2ª parte. trad. Carlos Nelson Coutinho et alii. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989. ✓
- INSTITUTO DE INVESTIGAÇÕES JURÍDICAS. **Constitución y Grupos de Presión en América Latina**. México-DF, UNAM, 1977.
- KANT, Immanuel. **Textos Seletos**. trad. Raimundo Vier e Floriano Souza Fernandes. 2ª ed. Petrópolis, Vozes, 1985.
- KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. trad. João Baptista Machado. São Paulo, Martins Fontes, 1985.
- KONDER, Leandro. **Walter Benjamin - O Marxismo da Melancolia**. Rio de Janeiro, Campus, 1988.
- KOSÍK, Karel. **Dialética do Concreto**. trad. Célia Naves e Alderico Torihio. 4ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.
- LAFER, Celso. **A Reconstrução dos Direitos Humanos - um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo, Cia das Letras, 1988.
- LASSALLE, Ferdinand. **A Essência da Constituição**. Rio de Janeiro, Liher Juris, 1985.
- LENIN, V. I. **Que Fazer?** São Paulo, Hucitec, 1986.
- LOCKE, John. **Ensayo sobre el Gobierno Civil**. trad. Amando Lazaro Ros, Madrid, Aguilar, 1980.
- LÖWY, Michael. **Para uma Sociologia dos Intelectuais Revolucionários - A evolução política de Lukács (1909-1929)**. trad. Heloísa Helena Mello e Agostinho F. Martins. São Paulo, LECH, 1979.
- LUKÁCS, Georg. **Estética 1 - la peculiaridad de los estético**. trad. Manuel Sacristán. Barcelona, Grijalbo, 1982. (4 vol.)
- _____. **História e Consciência de Classe- estudos de dialética marxista**. trad. Telma Costa. Porto, Escorpião, 1974.
- _____. **Diário 1910-1911 y otros inéditos de juventud**. trad. Peter János Brachfeld. Barcelona, Península, 1985.
- _____. **Ontologia do Ser Social - A Falsa e a Verdadeira Ontologia de Hegel**. trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo, LECH, 1979.
- _____. **Ontologia do Ser Social - Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx**. trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo, LECH, 1979.
- _____. **et alii. Realismo, Materialismo, Utopia: uma polémica (1935-1940)**. trad. João Barrento. Lisboa, Moraes, 1978.
- LYRA, Doreodó Araújo (org). **Desordem e Processos - estudos sobre o Direito em homenagem a Roberto Lyra Filho**. Porto Alegre, Fafis, 1986.

MARCUSE, Herbert. **Razão e Revolução - Hegel e o Advento da Teoria Social.** trad. Marília Barroso. 4ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.

MARÍAS, Julian. **História da Filosofia.** trad. Alexandre Pinheiro Torres. 7ª ed. Ed. 70, s.d.

MARX, Karl. **Manuscritos Económico-Filosóficos.** trad. Artur Morão. Lisboa, Ed. 70. s.d.

_____. **O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann.** trad. Leandro Konder e Renato Guimarães. 5ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986.

_____. & ENGELS, Friedrich. **Obras Escolhidas.** São Paulo, Alfa-Ômega, s.d. 3 vol.

_____. **A Ideologia Alemã - 1º Capítulo seguido das Teses sobre Feuerbach.** São Paulo, Moraes, 1984.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia.** São Paulo, EPU, 1974, 2ª vol.

MAYER, Hans et alii. **En Favor de Bloch.** Madrid, Taurus, 1979.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Sécondat, Barão de La Brède e de. **Do Espírito das Leis.** trad. Gabriela Barhosa. Rio de Janeiro, Tecnoprint, s.d.

PERINE, Marcelo. **Filosofia e Violência - sentido e intenção da filosofia de Eric Weil.** São Paulo, Loyola, 1987.

PLATÃO. **Diálogos III - A República.** trad. Leonel Vallandro. Rio de Janeiro, Tecnoprint, s.d.

RADBRUCH, Gustav. **Filosofia do Direito.** trad. L. Cahral de Moncada. 6ª ed. Coimbra, Arménio Amado, 1979.

REALE, Miguel. **Filosofia do Direito.** 10ª ed. São Paulo, Saraiva, 1983.

_____. **Teoria Tridimensional do Direito.** 4ª ed. São Paulo, Saraiva, 1986.

ROMANO, Roberto. **Conservadorismo Romântico - Origem do Totalitarismo.** São Paulo, Brasiliense, 1981.

SCHWARTZ, Stuart B. **Burocracia e Sociedade no Brasil Colonial - A Suprema Corte da Bahia e seus Juizes: 1609-1751.** trad. Maria Helena Martins. São Paulo, Perspectiva, 1979.

SILVA, José Afonso da. **Aplicabilidade das Normas Constitucionais.** São Paulo, Revista dos Tribunais, 1968.

STONE, I. F. **O Julgamento de Sócrates.** trad. Paulo Henriques Britto. São Paulo, Cia. das Letras, 1988.

THOREAU, Henry David. **Desobedecendo - A Desobediência Civil e Outros Escritos.** trad. José Augusto Drummond. São Paulo, Círculo do Livro S/A, s.d.

TRAGÉDIAS GREGAS, **Rei Édipo, Antígone, Prometeu Acorrentado.** Rio de Janeiro, Tecnoprint, s.d.

WILSON, Edmund. **Rumo à Estação Finlândia - Escritores e Atores da História.** trad. Paulo Henriques Britto. São Paulo, Cia. das Letras, 1987.

ZECCHI, Stéfano. **Ernst Bloch: Utopía y Esperanza en el Comunismo.** trad. J-F Yvars e Enric Pérez Nadal. Barcelona, Península, 1978.

ÍNDICE REMISSIVO

- Althusser, 142
 Anaxágoras, 74
 Andersen, 74, 151
 Antígone, 176, 177, 179, 184, 188
 Arendt, Hannah. 104, 148, 153, 173, 174, 181, 182, 184, 185, 186, 187
 188, 189, 190, 191, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203
 Aristóteles, 17, 29, 34, 54, 55, 75, 127, 138, 139, 140, 141, 142,
 144, 157, 167, 169, 180
 Averroes, 17, 55
 Avicena, 17, 55
 Bacon, 76, 81, 82
 Barbosa, Ruy. 169
 Barreto, Tobias. 153
 Beckett, 45
 Benjamim, Walter. 42, 60
 Bloch, Ernst. 8, 9, 10, 11, 12, 16, 17, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 30
 31, 32, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46,
 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61,
 65, 87, 95, 101, 102, 103, 104, 105, 121, 125, 131, 144, 125,
 145, 151, 152, 170, 179, 182, 203
 Bobbio, Norberto. 16, 65
 Brecht, Bertold. 9, 103, 169
 Bruno, Giordano. 17, 55, 74, 81
 Cezanne, 88
 Chesterton, 9, 175
 Cícero, 195
 Comparato, Fábio Konder. 169
 Creonte, 177, 178, 179, 184
 Cusa, Nicolau de. 24
 Demócrito, 74
 Descartes, 121
 Dostoiévski, 40
 Durkheim, Émile. 3
 Engels, Friedrich. 4, 27, 43, 62, 80, 84, 89, 93, 96, 97, 105, 113,
 136, 204
 Epicuro, 74
 Espártaco, 154
 Faoro, Raymundo. 153
 Fernandes, Florestan. 203
 Fetscher, Iring. 52
 Feuerbach, L. 52, 62
 Fichte, 141
 Foucault, Michel. 200
 Fourier, 42, 84, 105, 111, 112
 Freud, 41
 Furter, Pierre. 58, 160
 Galileu, 74, 76, 81, 121
 Genro, Tarso. 7
 Goethe, 17, 23, 55, 158
 Gomez-Heraz, 51

- Gorki, 94
 Guevara, Chê. 129
 Habermas, Jürgen. 6, 119
 Hauriou, 147
 Hegel, 1, 2, 4, 7, 9, 10, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 47, 48, 50, 51, 52, 62, 64, 68, 78, 82, 88, 90, 102, 120, 125, 131, 144, 145, 149, 151, 158, 161, 178
 Heller, Agnes. 5, 8, 15, 17, 19, 38, 63, 65, 76, 101, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 143, 147, 148, 153, 154, 160, 178
 Heráclito, 18, 51
 Herzen, Alexandre. 27
 Hitler, 48
 Hobbes, 42, 141, 179
 Hoffmann, 151
 Hume, 21
 Kant, 5, 9, 21, 81, 174, 176, 179
 Kelsen, Hans. 3, 5, 64, 145
 Kepler, 121
 Kofler, Léo. 111, 113
 Kosík, Karel. 34, 35, 67, 120, 130
 Lafer, Celso. 176, 186, 187, 199, 204
 Lassalle, Ferdinand. 13, 32, 63, 97, 144, 145
 Leibniz, 17, 24, 27, 28
 Lenin, 2, 22, 39, 44, 49, 74, 76, 77, 78, 83, 89, 90, 104, 120, 125, 144, 148
 Locke, John. 141, 179, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 197
 Lukács, Georg. 1, 6, 13, 14, 16, 17, 31, 33, 36, 39, 42, 47, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 80, 82, 83, 84, 85, 88, 90, 92, 93, 94, 96, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 111, 119, 125, 136, 143, 144, 154, 156, 157, 158, 160, 162, 165, 177
 Luxemburgo, Rosa. 124, 159, 167
 Lyra Filho, Roberto. 152, 167
 Maquiavel, 175, 180
 Marcuse, Herbert. 20, 28, 125
 Marx, Karl. 1, 6, 8, 10, 13, 14, 16, 17, 22, 26, 31, 34, 35, 40, 42, 43, 52, 60, 62, 63, 67, 68, 70, 73, 82, 84, 95, 96, 97, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 118, 119, 126, 127, 131, 132, 133, 136, 142, 143, 144, 154, 155, 158, 160, 170, 172
 Mauss, Marcel. 66, 137, 138
 Mills, C. Wright. 129
 Montesquieu, 39, 127, 129, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 167, 174, 179, 185, 186, 194, 197, 200
 Morus, 42, 84
 Nero, 48
 Newton, 121
 Novalis, 39

Platão, 42, 51, 75, 105, 138, 139, 141, 195, 197
Protágoras, 74
Radbruch, Gustav. 146, 147, 148
Rawls, John. 133
Reale, Miguel. 5, 147
Rilke, 88
Rosa, Guimarães. 31, 45
Rousseau, 127, 141, 179
Santos, Boaventura Souza. 164
Schwartz, Stuart. 191, 192, 193, 194, 196
Schiller, 111
Silva, José Afonso da. 169
Sócrates, 6, 178, 180, 182, 184
Spinoza, 17, 55, 81
Syberberg, 126
Thoreau, Henry David. 176, 179, 181, 182, 184, 193
Tocqueville, 186
Weber, Max. 39
Wilson, Edmund. 32
Zenão, 47